N° 4 1953 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'Eglise de Pâques sur la Croix

La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères Apostoliques *

Durant la seconde partie du Ier siècle, utilisant sans doute les voies romaines [1], prêchée par des missionnaires itinérants ou insinuée avec les mots de l'amitié et de la consolation, la « Parole du Salut [2] » s'est propagée de proche en proche jusque dans les cercles les plus cultivés de Rome [3]. Et, au début du IIe siècle, des églises chrétiennes « séjournent [4] » en beaucoup de villes de l'Empire romain. Les cheminements de cette Parole au fond des cœurs, qui ont amené la conversion, restent mystérieux [5] : ils ont rempli d'étonnement ceux mêmes qui en furent les bénéficiaires ou les témoins. Les documents en lesquels s'est exprimé un peu du mystère de cette foi, sont peu nombreux : ils sont constitués par les écrits de ceux que l'on a l'habitude d'appeler « les Pères Apostoliques [6] » : la *lettre de Clément de Rome*, l'*homélie du Pseudo-Clément* (ou *Secunda Clementis*), le *Pasteur d'Hermas*,

* Les pages ici publiées sont extraites d'une étude sur « La foi en la Résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits chrétiens du IIe siècle », que l'auteur a présentée comme thèse de doctorat en théologie devant la Faculté de Théologie d'Enghien. Nous remercions l'auteur de nous avoir permis de les offrir à nos lecteurs.

1. Irénée, *Adv. Haer.* (*P.G.*, VII), IV, 30, 3 (Harvey, II, 250).

2. *Act.* XIII, 26.

3. L. Sanders, ayant montré dans *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain, 1943, combien Clément utilisait les procédés littéraires des milieux cultivés, y voit une preuve de la pénétration du christianisme jusqu'en ces milieux à la fin du Ier s. (p. 162).

4. Séjourner est le mot technique utilisé, P. de Labriolle, *Paroecia*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1928, pp. 60-65.

5. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, pp. 117-161, compte parmi les grands motifs de la conversion chrétienne aux premiers siècles, « le désir de la vérité, le désir de la délivrance et du salut, le désir de la sainteté ». Il ajoute qu'il dut y en avoir bien d'autres.

6. A partir du XVIIe siècle, L. M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique*, dans *Mél. Sc. Relig.*, 1948, p. 152, n. 2.

les *lettres d'Ignace d'Antioche* et *de Polycarpe de Smyrne,* la *lettre du Pseudo-Barnabé.* Ces œuvres appartiennent à la première moitié du IIe siècle. Leurs auteurs, originaires de provinces différentes de l'Empire, ont des tempéraments et des formations diverses, « mais ils appartiennent à une même famille spirituelle [7] ». Leurs écrits s'adressent à des églises dont les besoins ou les difficultés ne sont pas identiques, mais sont tous des homélies, des exhortations, des billets de circonstance.

En cette littérature pastorale de l'Eglise ancienne, les applications pratiques sont plus nombreuses que les exposés dogmatiques. On a parlé de « moralisme [8] ». Il ne faut pas oublier que ces écrits ne sont pas des catéchèses où étaient enseignés les mystères de la foi : ceux-ci sont supposés connus. La conformité de l'existence chrétienne avec les exigences de la foi reçue est le sujet principal de ces exhortations. Aussi n'y a-t-il aucun développement un peu long sur la Résurrection de Jésus-Christ; cependant, au hasard d'une difficulté rencontrée dans les communautés ou d'un usage de l'Eglise ou d'une expression plus personnelle de la foi et de l'amour du Christ, est-elle rappelée, évoquée, affirmée. Ces mentions, si on tient soigneusement compte du contexte qui les a fait appeler, permettent de deviner un peu la foi à la Résurrection dans les communautés subapostoliques, les difficultés qu'elle a rencontrées, les espérances qu'elle a confortées.

Pour tenir compte des différences dans les situations des églises et des personnalités propres des auteurs, les textes seront d'abord analysés séparément dans l'*Epître de Clément de Rome,* dans les *Lettres d'Ignace d'Antioche,* dans l'*Epître du Pseudo-Barnabé* [9].

Puis, les résultats seront rassemblés pour voir si, comme l'Eglise apostolique, cette Eglise subapostolique est Eglise de Pâques.

---

7. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément à saint Irénée,* Paris, 1945, p. 7. Les différences et les ressemblances entre ces auteurs sont telles que l'auteur affirme qu'« il est aussi légitime de grouper leurs témoignages que de les isoler ». *Ibid.,* p. 7.

8. A la suite de A. Harnack, *Dogmengeschichte,* I, 4e éd., pp. 190-192. Outre que ces chrétiens venaient en grande partie du milieu païen dont les mœurs étaient faciles, il importe de noter qu'il y a là une fidélité à l'esprit du christianisme : il y a un « moralisme » en saint Paul. Comparant la spiritualité paulinienne et la mystique hellénistique, A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente,* Paris, 1950, p. 132, conclut : « il reste une différence de fond que ce propos résume : en son principe, son milieu et jusqu'à son terme, le salut chrétien est d'ordre strictement moral ». Il n'y a pas de christianisme sans conversion des mœurs, même si la grâce donne ce qu'elle ordonne (cfr l'indicatif et l'impératif dans S. Paul). Cette caractéristique « morale » ne doit pas être oubliée, quand, à l'opposé, on considère que le christianisme est devenu, en particulier en son culte ou ses sacrements, l'une quelconque des religions à mystères qui assurent le salut et l'immortalité par l'initiation.

9. Il n'y a aucune mention explicite de la Résurrection du Christ dans le *Pasteur d'Hermas* et la *Secunda Clementis,* aussi ne sont-ils pas étudiés à part.

I. - L'ÉPÎTRE DE CLÉMENT DE ROME [10]

Dès que l'église de Rome a connu la tranquillité après « les malheurs et les calamités soudaines qui l'avaient frappée coup sur coup » (I, 1) — la persécution de Domitien (81-96) sans doute — elle a envoyé à Corinthe des députés (LXV, 1) et une lettre que la tradition [11] et les plus anciens manuscrits attribuent à Clément. L'église de cette ville en effet, à la suite d'une sédition, a destitué ses presbytres et depuis, est divisée par des querelles intérieures (XLVI, 5). La *lettre de Clément de Rome* — écrite vers 96-97 vraisemblablement — a un but précis et pratique : rétablir la paix et la concorde, dans l'obéissance aux presbytres légitimement établis. Entre les partis adverses, les différends ne semblent pas être querelles d'idées mais questions de personnes [12]. Aussi « l'enseignement théologique n'est pas l'objet propre de la lettre [13] ». Cependant cette épître à objectif précis s'élargit et, spécialement dans la première partie, prend le genre homilétique, l'auteur y ayant sans doute incorporé des homélies ou des fragments d'homélies prononcées devant la communauté romaine [14].

Dans cette lettre à but précis et à développements homilétiques, la Résurrection de Jésus-Christ est mentionnée deux fois : une première fois au chapitre 24e, dans un développement homilétique ; une deuxième fois au chapitre 42e, en un passage directement en relation avec le but de cette épître. Ce sont ces deux textes qui vont être analysés maintenant, en commençant par le chapitre 42e. Par eux sera précisée la relation avec la Résurrection du Christ, de la foi et de l'espérance chrétienne.

Le chapitre 42.

Les Corinthiens ont destitué leurs presbytres. Aussi, pour légitimer l'autorité de ceux-ci, Clément rappelle qu'ils ont été établis par les Apôtres. Et c'est ce qui l'amène à évoquer l'origine de la Mission, née de l'événement de Pâques :

---

10. Texte : J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part I, vol. II, Londres, 1890. R. Knopf, *Der Erste Clemensbrief*, dans *Texte und Untersuchungen*, 20, I, 1899. Texte et traduction française : H. Hemmer (*H.-L.*), Paris, 1926.

11. Déjà Denys de Corinthe, vers 170 (Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 11).

12. Au cours des 65 ch. de la lettre, il n'est pas fait une seule fois mention « d'hérésies ». A. Harnack, *Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische, aus der Zeit Domitians*, Leipzig, 1929, parle d'une « persönliche Cliquenwirtschaft » (pp. 191-192).

13. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 253.

14. R. Knopf, *op. cit.*, pp. 156-194. L. Lemarchand, *La composition de l'Epître de S. Clément aux Corinthiens*, dans *Rev. Sc. Relig.*, 1938, pp. 448-457, conclut que dans la *lettre de Cl.*, très tôt on a intercalé des fragments homilétiques du même auteur. Le texte actuel nous aurait donc conservé « les plus anciens fragments de sermon à une communauté chrétienne ». *Ibid.*, p. 457.

« Les Apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la Bonne Nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus le Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ donc vient de Dieu et les Apôtres du Christ : ces deux délégations découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Ayant donc reçu les instructions et pleinement convaincus — πληροφορηθέντες — grâce à la Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ et affermis dans la parole de Dieu, avec la pleine assurance de l'Esprit Saint, ils allèrent annoncer la bonne nouvelle : le Royaume de Dieu allait venir. »

Ce qui frappe, en ce passage, c'est sa résonance évangélique, son caractère « *urchristlich* », selon le mot d'A. Harnack [15], surtout quand on le compare aux développements ordinaires de Clément, conformes aux procédés de la stylistique hellénistique [16]. Plus qu'à des citations de textes évangéliques [17], on doit avoir affaire à des affirmations de la catéchèse commune, fréquemment répétée. Et si des expressions ailleurs absentes de la Lettre, comme l'annonce de la venue du Royaume de Dieu, rappellent le christianisme primitif, l'ensemble des idées le rappelle encore davantage, en particulier l'affirmation que, pour les apôtres, la foi parfaite a été foi pascale.

Au point de départ de la Mission, à l'origine de la foi chrétienne, il y a un fait divin : la Résurrection du Christ. L'impression laissée par l'événement pascal a dû être si forte que la prédication commune est affirmation de ce fait. Même des hommes comme Clément, formé, semble-t-il, par le judaïsme hellénisé, si soucieux, à la suite de l'*Epître aux Hébreux*, de proposer en exemple la foi des Pères, celle d'Abraham, celle de Rahab, sont en quelque sorte contraints d'affirmer que pour les apôtres eux-mêmes, la perfection de la foi est due au fait de Pâques. En quoi consiste donc pour Clément cette perfection de la foi ?

L'argumentation de Clément a pour but de rattacher la mission des apôtres à la volonté de Dieu : être envoyé par Jésus-Christ, c'est être envoyé par Dieu. Aussi, la plénitude de foi due à la Résurrection de Jésus-Christ consiste avant tout, semble-t-il, dans la reconnaissance de la mission de Jésus. Dieu, en ressuscitant Jésus, en faisant pour lui ce qu'il n'a fait pour aucun de ses envoyés, manifeste que Jésus est l'envoyé par excellence, « le Messie » : contrairement à ses usages, Clément, dans la première phrase, a écrit : Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς : Jésus *le* Christ, Jésus le Messie. En ressuscitant Jésus, Dieu manifeste qu'il est « le Messie, c'est-à-dire celui qui réalise les promesses de Dieu consignées dans l'Ecriture [18] ». Ce sens est confir-

15. *Op. cit.*, p. 115.

16. L. Sanders, *op. cit.*, p. ex. les actions des apôtres Pierre et Paul (ch. 5) sont décrites en termes empruntés à la diatribe célébrant « les héros » (*Ibid.*, pp. 8-40).

17. E. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950, p. 33.

18. J. Dupont, *Jésus-Christ, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, dans *La Vie Spirituelle*, nov. 1950, p. 415.

mé par ce qui suit immédiatement : « pleinement convaincus par la Résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ et affermis dans la parole de Dieu ». A la lumière de Pâques, non seulement l'existence antérieure de Jésus s'est trouvée éclairée mais encore la parole de Dieu, ses promesses, l'Ecriture [19] ; aussi, peut-on dire que « la foi en la parole de Dieu a été affermie », maintenant que dans son exécution, le plan divin du salut est mieux compris : Dieu, par le Christ, réalise ses promesses [20].

En résumé, quand à la fin du I^er^ siècle l'Eglise subapostolique se retourne vers son passé, ses origines, elle y évoque un fait divin : la Résurrection de son Seigneur, Jésus le Christ. Ce fait est le fondement de la foi des apôtres. Ce témoignage rendu par Dieu à la mission de son Fils est confirmé par l'Esprit : c'est le point de départ de la mission apostolique ; la Résurrection de Jésus est commencement, ouverture de l'Evangélisation [21]. L'Eglise est une institution née d'un événement.

Cette marque de la fidélité de l'Eglise subapostolique à l'Eglise apostolique est la preuve de la durable impression que continue à exercer le fait de Pâques : en cette fin du I^er^ siècle, au milieu du paganisme vieillissant, sa lumière éclaire et réchauffe les communautés chrétiennes de la Mission. Dieu les a fait lever « de la tombe et des ténèbres » (XXXVIII, 3). Elles sont maintenant un peuple, une armée en marche (XXXVII, 1), « sur le chemin où l'on trouve le salut, Jésus-Christ, le Grand Prêtre de nos offrandes, le « patron » et l'aide de notre faiblesse » (XXXVI, 1). Cette marche pérégrinante de l'Eglise est, « par le Christ, tension jusque vers les hauteurs des cieux » (*Ibid.*, 2). Exaltant le Christ, pour nous humilié (XVI, 1-16), au-dessus des Anges et le faisant asseoir à sa droite, Dieu lui a donné les nations en héritage [22] : la Mission est conséquence de la Résurrection.

Le chapitre 24.

Au chapitre 24^e^, il y a une mention de la Résurrection du Christ :

« Considérons, bien-aimés, comment le Maître nous montre continuellement la Résurrection future dont il a fait le Seigneur Jésus-Christ, prémices, en le ressuscitant des morts ».

19. Les événements de Pâques et de la Pentecôte qui sont intimement liés ne sont pas seulement perfection de foi « chrétienne », mais en eux, Clément le marque explicitement, perfection de foi « trinitaire » : cette foi chrétienne et trinitaire est à l'origine de la Mission comme elle est à la naissance de la foi dans le baptême.

20. *Promesse* est fréquent dans l'*Ep.* XXVI, 1 ; XXVII, 1 ; XXXIV, 7 ; XXXV, 7.

21. XLII, 7. L. Sanders, *op. cit.*, p. 158, fait remarquer la signification solennelle du mot « commencement ».

22. XXXVI, 4. Beaucoup de ces citations sont tirées du chapitre XXXVI dont le caractère liturgique et l'utilisation de l'*Epître aux Hébreux* sont manifestes.

Cette brève phrase ne prend son relief que replacée dans le contexte qui l'enserre : celui-ci, en effet, permet de pénétrer dans certaines difficultés caractéristiques des communautés subapostoliques : dans ce passage de la lettre, qui est de genre homilétique, Clément veut y parer, soit qu'il les ait déjà rencontrées, soit qu'il les devine. Au chapitre 23e, qui précède le texte cité, l'auteur met en garde contre la Διψυχία dont il faudra préciser le sens :

« Le Père tout compatissant et bienfaisant a des entrailles pour ceux qui le craignent; avec douceur et bonté, il donne ses grâces à ceux qui s'approchent de lui d'un cœur simple — ἁπλῇ διανοίᾳ — aussi μὴ διψυχῶμεν — et que notre âme ne s'égare pas au sujet de ses dons incomparables et magnifiques. Qu'elle ne s'applique pas à nous, l'Ecriture qui dit : « Malheureux οἱ δίψυχοι, ceux qui doutent en leur cœur, ceux qui disent : nous avons entendu cela du temps de nos pères; or voilà que nous avons vieilli et rien de tout cela n'est arrivé. Insensés! comparez-vous à un arbre; prenez un cep de vigne; d'abord les feuilles tombent; ensuite il pousse des bourgeons, puis du feuillage, puis la fleur, après cela le raisin vert, enfin les grappes mûres sont là [23] ». Voyez qu'en peu de temps le fruit de l'arbre arrive à maturité. En vérité, promptement et soudainement s'accomplira sa volonté, comme l'atteste l'Ecriture : « promptement il viendra et ne tardera pas (*Isaïe*, XIV, 1) » et « soudainement le Seigneur viendra en son Temple et le Saint que vous attendez » (*Malachie*, III, 1). »

L'état d'esprit appelé Διψυχία paraît avoir été assez répandu dans les communautés subapostoliques, à en juger par l'emploi fréquent de ce mot [24], par ailleurs inconnu des LXX [25] ou des auteurs profanes. La Διψυχία [26], la « duplicité d'âme » s'oppose à l'ἁπλότης, à la « simplicité », que Clément recommande (XXIII, 1). Cette division de l'âme peut affecter la conduite [27] : ce n'est pas le cas ici. La Διψυχία est mise en relation avec « la promesse » de Dieu. C'est l'attitude de l'âme qui est « double », qui doute [28] de la promesse de Dieu, se demandant « si elle se réalisera ou non [29] »; tantôt elle l'admet, tantôt elle le nie. La promesse, les dons admirables de Dieu, dont « seul, il connaît le nombre et la beauté [30] », se résument en la résurrection des morts, entendue comme l'ultime réalisation du dessein salutaire du Créateur. A la différence des chrétiens de Corinthe,

23. Cette citation n'est pas tirée textuellement de l'A.T. Peut-être vient-elle des premiers recueils de textes (*Testimonia*)? Et ce texte se retrouve avec quelques différences dans la *II Clem.*, XI, 2-5. E. Massaux, *op. cit.*, pp. 29-31.
24. E. J. Goodspeed, *Index Patristicus*, Leipzig, 1907, à ce mot.
25. Il y a 2 emplois de l'adjectif *dipsuchos* dans le *N.T. Jac.*, I, 8; IV, 8.
26. Cette analyse s'inspire de G. André, *La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques*, dans les *Rech. Sc. relig.*, 1921, pp. 306-327 et de H. D. Simonin, *Le « doute » d'après les Pères Apostoliques*, dans *La Vie Spir.* (Supplément), 10 juin 1937, pp. (165)-(178).
27. Dans le *Past. Herm.*, ce mot est employé une quarantaine de fois.
28. Etymologiquement ce mot marque la dualité.
29. Définition de *Barn.*, XIX, 5; *Did.*, IV, 4; *Herm. Vis.*, III, 4, 2.
30. *I Clem.*, XXXV, 1 à 3.

auxquels s'adressait l'apôtre Paul, il ne s'agit pas ici d'une négation pure et simple de la résurrection [31], mais d'une hésitation à l'admettre.

Le motif en est autre, en effet : la difficulté à admettre la résurrection des morts — on ne voit pas qu'il s'agisse précisément de la résurrection « de la chair [32] » — est moins objection intellectuelle que lassitude généralisée. On est fatigué de toujours attendre, de toujours espérer. Le « doute », que l'on range dans les catalogues de péchés, est une faute contre l'espérance chrétienne [33]. A ceux qui « doutent », l'espérance chrétienne paraît trop lointaine et, peut-être, trop grande. L'espérance chrétienne est trop lointaine : cette réaction, causée par « le retard de la Parousie », est caractéristique de communautés subapostoliques différentes [34]. Le renouvellement total, « la palingénésie [35] », depuis le temps des pères, est annoncée; la génération apostolique a disparu et rien ne vient : c'est toujours le vieux monde et sa misère! Dans les communautés venues du paganisme, l'espérance chrétienne est ressentie comme lointaine d'autant plus qu'à cause même de sa plénitude, elle a paru plus inouïe. Le Judaïsme était le peuple de l'attente [36], le paganisme, au contraire, était « sans espérance [37] ». A des hommes, qui n'attendaient rien, « dans la grande douleur des premiers temps de l'Empire [38] » a été annoncée la Bonne Nouvelle : Dieu lui-même promettait délivrance et salut. Ce ne sont pas eux qui ont été vers l'espérance; c'est l'espérance qui est venue à eux, qui s'est imposée à eux. Avec joie, ils l'ont acceptée. Mais ceux qui ne l'avaient jamais connue, ont du mal à croire qu'elle soit pour eux; aussi, certains ont dû la trouver trop grande; et, quand elle a semblé, elle-même, être infidèle à ses promesses, retardant indéfiniment leur réalisation, le doute s'est insinué : « ne serait-ce pas trop beau pour être vrai? » et,

---

31. *I Cor.*, XV, sans doute sous l'influence d'idées platoniciennes, cfr L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 42.

32. Dans la *II Clem.*, qui est plus tardive, sans doute entre 120-140, le doute est précisé en doute sur la résurrection de la chair (Ch. IX); mais le plus souvent il est évoqué comme contraire à l'espérance.

33. *II Clem.*, XI, 5; cfr *I Clem.*, XXVII, 1. H. D. Simonin, *op. cit.*, p. (167), n. 1, définit le doute : « un scepticisme généralisé dans l'attente du salut et de tout secours divin ».

34. *II Pet.*, III, 1-17; *II Clem.*, XI, 1-5; *Herm. Vis.*, III, 4, 3.

35. Clément emploie ce mot à propos de la prédication de Noé : IX, 4.

36. Il y aurait des nuances à apporter à cette affirmation qui n'est vraie que pour le courant apocalyptique du judaïsme car, comme le remarque L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 50, « chez les juifs, la confiance en Dieu ne va pas jusqu'à l'espérance certaine de la vie éternelle. Les Pharisiens ont placé leur espoir pour la vie future dans leur propre activité et non dans la puissance divine; ils cherchent une sorte d'assurance juridique qu'ils ne peuvent jamais atteindre et ils sont ainsi sur le pied des païens et meurent sans espérance efficace ». L'espérance chrétienne, motivée par la Résurrection du Christ, est comme celle-ci et à cause de celle-ci, commencement absolu.

37. *Eph.*, II, 12; *I Thess.*, IV, 13; *II Clem.*, I, 7. Dans les « mystères » pourtant, on cherche une « belle espérance ».

38. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 107.

avec lui, compensation de la déception ressentie, la raillerie (*I Clem.*, XXXIX, 1; cfr II Pet., III, 3) à l'égard de ceux qui continuent à espérer, d'une confiance simple, qui paraît simpliste.

Ranimer la foi et l'espérance de ceux qui « doutent », tel est le but de l'exhortation de Clément et, à cette fin, est évoquée la Résurrection de Jésus-Christ : pourquoi douter, pourquoi hésiter? Dieu est fidèle à ses promesses (XXVII, 1) ; c'est simple à croire car ces promesses, il a commencé à les mettre à exécution : Dieu a ressuscité des morts le Seigneur Jésus-Christ, prémices de la résurrection future. On reconnaît l'inspiration paulinienne de cette expression (*I Cor.*, XV, 20, 23). En face « d'imaginations vagues et folles » (XXIII, 2), la tranquille affirmation d'un « fait », d'un fait divin : Dieu « a fait » le Christ prémices de la résurrection. Celle-ci n'est plus pure promesse, elle a reçu un commencement d'exécution. La Résurrection du Christ est le fait divin qui motive l'espérance chrétienne. Pour Clément comme pour Paul, la résurrection du Christ est œuvre de Dieu, action du Père mais il y a peut-être, entre eux, différence d'orientation. Paul est témoin du Christ ressuscité : dans la vision du chemin de Damas, s'est imposée à lui l'identité entre le Christ glorifié et les chrétiens, entre le corps du Christ glorieux et l'Eglise; la pensée de Clément, formée par le judaïsme hellénisé et la prière liturgique, reste orientée vers la volonté de Dieu. Dieu a promis de mener à bonne fin sa création en la ressuscitant des morts. Dans la résurrection du Christ, Dieu commence à réaliser sa promesse, « il a mis en branle l'appareil eschatologique [39] ». Pourquoi donc douter encore? La même volonté divine continuera ce qu'elle a commencé. La Résurrection du Christ est comprise comme relative à la résurrection des morts.

Devant les difficultés que suscite la résurrection des morts, Paul ne méprise pas l'emploi de comparaisons, tirées des réalités de la création; Clément les reçoit et les développe. Si Dieu inaugure la résurrection par une seule action, la Résurrection du Christ, il en donne constamment des signes : résurrection du grain, alternance du jour et de la nuit ou des saisons, résurrection de l'oiseau phénix (XXIV, 2-XXVI, 2). Clément, habitué à contempler l'activité providente de Dieu, aime à rappeler ces marques de la bonté divine. Certes, le plus souvent, ces comparaisons sont d'origine hellénistique [40] et elles seront utilisées avec prédilection dans l'apologétique [41]. Ce ne sont pas elles qui ont créé la foi de Clément; elles sont comme le rejaillissement sur sa vision du monde de sa foi à la résurrection. Celle-ci est la réalisation du dessein de Dieu; en elle, se recueillent le

39. L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 66, renvoie en note à *I Clem.*, XXIV, 1.
40. L. Sanders, *op. cit.*, pp. 70-73.
41. Ainsi « l'*Epître de Clément* présage l'œuvre des Apologistes ». L. Sanders, *op. cit.*, p. 163.

devenir cosmique et l'histoire du salut. Aussi, Dieu en quelque sorte l'imprime sur toute son œuvre [42].

Clément semble plus à l'aise pour développer ces comparaisons que la Résurrection du Christ. C'est la marque que celle-ci continue à être considérée comme un fait divin qui s'impose comme premier par rapport à toute analyse : on en saisit mieux les conséquences qu'on ne le comprend lui-même. Ici encore il y a fidélité au témoignage apostolique qui est d'abord prédication du fait de la Résurrection [43]. Cette affirmation du fait en sa nudité, si l'on peut dire, est pour nous la garantie que le christianisme n'est pas devenu l'une des religions à mystères [44], à laquelle on s'initie pour y trouver une « bonne espérance [45] », dont il faut s'enchanter [46], en ce monde de misère où inlassablement le mal fait sa ronde [47].

En résumé, comme le christianisme primitif, Clément retient avant tout, dans la Résurrection de Jésus-Christ, l'affirmation du fait; et il reconnaît dans ce fait une action de Dieu.

Il l'évoque avant tout à cause de ses conséquences sotériologiques. Elle est l'action de Dieu qui fonde la foi apostolique et, par elle, la mission, prédication du salut à venir. Elle est l'action de Dieu qui motive l'espérance chrétienne en la résurrection des morts, consommation du salut. Aussi Clément, comme Paul, s'intéresse plus à la

---

42. Un théologien comme le P. E. Mersch ne dédaigne pas de s'arrêter à cette considération. Il écrit dans le ch. « Le décret de la création et de l'Incarnation » de la *Théologie du Corps Mystique,* I, Paris-Bruxelles, 1944, pp. 169, 170 : « le plan (de Dieu) est celui d'une immense résurrection, où l'homme rentre plus excellemment dans la vie... après l'avoir perdue par sa faute. Aussi l'univers tout entier sera une perpétuelle désagrégation qui amène une perpétuelle restauration : cycles astronomiques qui s'achèvent et recommencent, végétation qui s'arrête et qui reprend, vivants qui vieillissent et se multiplient, vibration de la matière faite d'innombrables allées et venues : partout dans l'univers il y a lutte pour la vie et lutte à mort, et de la commune hécatombe surgit sans cesse l'opulente vie du monde dans la splendeur du soleil. Ainsi le plan créateur serait déjà un plan de résurrection, où la résurrection de la nature accompagne celle de l'homme... S'il en est ainsi, la création du monde a été le premier commencement de la naissance du Christ, du rédempteur, du ressuscité ».

43. Cfr H. M. Féret, *La Mort dans la tradition biblique,* dans *Le mystère de la mort et sa célébration,* Paris, 1951, pp. 72-73.

44. On sait combien les religions à mystères se répandent à cette époque. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain,* 4e éd., Paris, 1929.

45. Ἀγαθὴ ἐλπίς : formule tirée sans doute du rituel des mystères d'Eleusis. F. Cumont, *Lux perpetua,* pp. 401-405. Dans le *Phédon* 67b et dans la *République,* VI, 496e, Platon se souvient sans doute des promesses d'Eleusis (*Ibid.,* pp. 402-403).

46. Cfr, en contraste avec la sérénité de la foi de Clément, les incertitudes de Sénèque sur la survie : un beau rêve, plus consolant que prouvé : « *bellum somnum, opiniones magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium* ». Ep. CII, 2.

47. *Théétète,* 176a.

résurrection des chrétiens qu'au jugement de tous [48]. Il y a continuité d'action de Dieu entre la résurrection du Christ et la résurrection des chrétiens, ces appelés à l'espérance [49].

L'attention se portant davantage sur la sotériologie, la signification christologique de la Résurrection est moins nette. En quoi celle-ci a-t-elle consisté pour le Christ lui-même? Clément s'inspire de l'*Epître aux Hébreux* (XXXVI) : Jésus est le Grand Prêtre; il joue le rôle de Messie céleste auprès des siens, les nations que Dieu lui a données à Pâques. Passé en Dieu, il fait passer les siens. La Résurrection non seulement fonde la foi et motive l'espérance mais elle engendre un culte. Vers Dieu, le Père de son « Enfant bien-aimé » montent les offrandes et les eucharisties :

« Par Lui, nous fixons nos regards vers les hauteurs des cieux;
Par Lui, nous voyons comme dans un miroir le visage immaculé et sublime de Dieu;
Par Lui, se sont ouverts les yeux de notre cœur;
Par Lui, notre intelligence, jusque-là fermée et dans les ténèbres, s'épanouit dans la lumière;
Par Lui, le Maître a voulu nous faire goûter à la gnose immortelle (XXXVI, 2). »

Ces formules annoncent les prières de la liturgie romaine et le *Per Dominum Nostrum Iesum Christum* qui les conclut. Ce n'est pas un hasard : avec Clément de Rome, on l'a remarqué [50], dans cette fidélité au témoignage apostolique, cette défiance de toute spéculation et cette sereine confiance dans les affirmations de la foi, c'est déjà l'église de Rome qui s'exprime.

A l'abri des doutes, comme des fièvres apocalyptiques, en ce temps qui est temps de la mission [51], l'Eglise peut durer, dans la foi, dans l'espérance et sous la protection de son Seigneur : cette foi, cette espérance, cette protection sont solides [52], car elles s'appuient sur le fait de Pâques.

II. - LES LETTRES D'IGNACE D'ANTIOCHE [53]

Ecrites une quinzaine ou une vingtaine d'années après l'*Epître de*

48. *I Clem.*, XXIII. L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 43 : « Paul ne s'intéresse jamais à la résurrection des non-chrétiens, la résurrection (glorieuse) étant pour lui privilège réservé; et la résurrection des non-chrétiens n'est pas vraiment une victoire sur la mort mais plutôt une seconde mort ».

49. LIX, 2-3. Et la citation de *Judith* : Dieu est « Sauveur des désespérés », IX, 11 d'après les LXX.

50. J. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 250.

51. Il est aussi le temps du combat : Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu jusqu'à ce que les ennemis soient sous ses pieds. Il s'agit « des pervers qui s'opposent à la volonté de Dieu » (XXXVI, 6). Perspective plus « morale » que dans l'apocalyptique. Dans la *Lettre*, les démons ne sont mentionnés qu'une fois (LI, 1).

52. Solide, ferme, est un mot affectionné par Clément : I, 2; XLVII, 6; XXII, 1.

53. Texte : J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II, Londres, 1889. Texte et trad. française, par Th. Camelot, dans *Sources Chrétiennes*, Paris, 1951.

Clément aux Corinthiens, les *Lettres d'Ignace d'Antioche* (110 ou au plus tard 117) contrastent avec celle-là : à la romaine sérénité de Clément s'oppose l'oriental enthousiasme d'Ignace. Dans la *Lettre de Clément,* qui n'a pas de nom d'auteur, l'église romaine commande et enseigne [54] ; dans les *Lettres d'Ignace,* un prisonnier « pour le Nom et l'espérance commune [55] », ne voulant avoir pour toute autorité que ses fers et l'illumination spirituelle de sa situation de martyr [56], dicte à la hâte des billets pour les églises qui l'ont consolé sur sa route : il les remercie, les exhorte, les encourage. Surtout, il « crie » (*Philad.,* VII, 1) pour les avertir des périls que court leur foi et il « chante » (*Magn.,* I, 2) dans la charité. Foi et charité, là est l'essentiel (*Smyr.,* VI, 1), affirme Ignace, le commencement et la fin de la vie (*Ephes.,* XIV, 1). Et selon les raccourcis qu'il affectionne, il ajoute « les deux réunies, c'est Dieu » (*Ibid.* ; *Trall.* VIII, 1). C'est dans ce double contexte de foi et de charité que seront analysées les mentions qu'Ignace d'Antioche fait de la Résurrection du Christ.

Dans les *Lettres d'Ignace,* au milieu des remerciements, des encouragements, il y a de frémissantes mises en garde [57]. Le péril, en effet, n'est pas tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. « L'hérésie » (*Ephes.,* VI, 2 ; *Trall.,* VI, 1) — c'est le mot employé par Ignace lui-même — rôde et des « hétérodoxes » (*Smyr.,* VI, 2) circulent dans les églises. Dans ce milieu extrêmement vivant d'Asie Mineure, judaïsme, hellénisme, religions orientales se côtoient et parfois se mêlent [58]. Le jeune christianisme n'a pas été sans en ressentir les contre-coups. Dans l'*Epître aux Colossiens,* l'apôtre Paul lutte contre des tendances judaïsantes et des spéculations, dans lesquelles les anges tenaient une grande place, qui lui semble compromettre l'unique médiation de Jésus-Christ. Dans les *Epîtres johanniques,* de même, l'auteur met en garde contre des « antichrists » qui nient la messianité de Jésus (I Joh., II, 18-26) ou contre des faux prophètes qui utilisent l'inspiration pour nier la venue du Christ « dans la chair » (I Joh., IV, 1-6 ; II Joh., 7) et, sans doute le souci d'affirmer la réalité de l'humanité de Jésus n'est pas absent du *Quatrième Evangile.* Enfin le *Livre aux Sept Eglises,* qui sert d'introduction à l'*Apocalypse,* déplore l'indulgence avec laquelle est tolérée dans l'Eglise la présence des « Nicolaïtes [59] ». On le voit, vers la fin du I^er^ siècle ou le début du II^e^, sans doute sous l'influence d'un judaïsme plus ou moins syncrétiste, et la propagande de prophètes itinérants [60], les communautés d'Asie Mineu-

54. I. d'A. le reconnaît lui-même si, comme il est vraisemblable en *Rom.,* III, 1, il y a allusion à l'*Ep. de Clém.*

55. *Ephes.,* I, 2 ; III, 1 ; *Magn.,* I, 2 ; « mes liens vous exhortent » ; *Trall.,* XII, 2.

56. M. Viller, *Les martyrs et l'Esprit,* dans *R.S.R.,* 1924, p. 548.

57. Dans les éloges décernés aux églises, l'auteur décrit ce qu'il voudrait qu'elles soient plutôt que ce qu'elles sont.

58. Ign. utilise des comparaisons tirées des cultes païens : *Eph.,* IX, 2 ; XII, 2.

59. II, 15. M. Goguel, *Les Nicolaïtes,* dans la *Rev. Hist. Rel.,* 1937, pp. 5-36.

60. Le caractère itinérant facilitait toute sorte de propagande ; aussi voit-on

re sont menacées en leur foi en même temps par des erreurs judaïsantes et des erreurs christologiques.

Contre ces dangers, Ignace met en garde (*Trall.*, VIII, 1; *Smyr.*, IV, 1; *Magn.*, XI, 1) avec une ferme vigueur mais une volontaire imprécision : « des gens venus de là-bas » (*Ephes.*, IX, 1), « qu'il ne veut même pas nommer » (*Smyr.*, V, 3), « semblant dignes de foi » (*Trall.*, VI, 2), « passent dans les églises » (*Ephes.*, IX, 1), « poisons cachés dans le bon vin » (d'après *Trall.*, VI, 2; cfr XI, 1-2). Cependant, on peut, d'après Ignace, caractériser quelque peu ces hérétiques : ils sont judaïsants et docètes. Les « tenants de l'ancien ordre de choses sabbatisent » (*Magn.*, IX, 1) et, sans doute, spéculent sur les Anges (*Trall.*, V, 1-2; *Smyr.*, VI, 1); ils ne croient à l'Evangile [61] que dans la mesure où il leur paraît conforme aux prophètes. Ils sont docètes [62] : ils affirment que « Jésus a *paru* souffrir » (*Trall.*, X, 1; *Smyr.*, II, 1; IV, 2); ils ne reconnaissent pas que Jésus a pris chair (*Smyr.*, V, 2). Autant ce docétisme est certain, autant il est difficile d'en préciser la nature; on est réduit aux conjectures. Il serait tentant de l'interpréter en fonction du gnosticisme : pour celui-ci, qui est dualiste, la matière, le corps sont mauvais, le Christ n'a donc pas revêtu la chair; mais nulle part Ignace ne paraît préoccupé de combattre le gnosticisme et semble même en ignorer les spéculations essentielles [63]. Peut-être faut-il chercher l'origine de ce docétisme dans le scandale de la Croix : le Fils de Dieu devenu Jésus de Nazareth, crucifié, enseveli. Pour réduire ce scandale, des chrétiens, issus des milieux mêlés d'Asie Mineure, affirment le caractère apparent des souffrances du Christ. Jésus a fait semblant de se soumettre aux contingences de la vie et de la mort humaine; son corps était dissemblable du nôtre. S'il est permis une conjecture dont le caractère hypothétique n'échappera pas et s'il n'est pas téméraire de réduire à l'unité des théories peut-être assez vagues, ce docétisme ne se rattacherait-il pas aux spéculations sur les Anges? Pour ces chrétiens qui convertissent le christianisme au judaïsme (*Magn.*, X, 3), l'Incarnation était comprise comme une sorte d'angélophanie, analogue aux manifestations mentionnées dans l'Ecriture, ou une théophanie ressemblant à celle accordée à Abraham [64]?

---

la *Didaché* pourtant si respectueuse du ministère prophétique (XI, 7) demander de n'accueillir que ceux dont la doctrine est conforme à celle enseignée (XI, 1-2). Cfr II Joh., 10-11.

61. L'Evangile, c'est-à-dire la révélation du Nouveau Testament, *Philad.*, VIII, 2, sur ce texte difficile : D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933, pp. 30-37.

62. Sont-ce les mêmes qui sont judaïsants et docètes? On ne peut l'affirmer en toute certitude. Mais cela paraît plus sûr. Cfr Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 25-27 (« Docète » ne se trouve chez Ignace que sous la forme verbale).

63. Th. Camelot, *op. cit.*, p. 22.

64. On sait par Tertullien que des docètes raisonnaient ainsi : *Adv. Marc.*, III, 9, *P.L.*, II, 333-334; *De Carn. Ch.*, 6, *P.L.*, II, 764-765.

Ignace ne s'arrête pas à réfuter ces erreurs. Il rapporte lui-même une polémique avec des judaïsants : ceux-ci lui objectent que ce qu'enseigne l'Eglise n'est pas dans l'Ecriture — *l'Ancien Testament* — Ignace rétorque que « cela y est contenu ». Et comme ses interlocuteurs continuent à lui demander des preuves, il rompt la discussion et affirme fièrement : « pour moi, mes archives c'est Jésus-Christ... sa croix, sa mort et sa résurrection » (*Philad.*, VIII, 2). Ce passage est caractéristique de la méthode d'Ignace : en face des spéculations judaïsantes et des négations docètes, Ignace discute peu mais avec une vigueur accrue il répète les affirmations de la foi traditionnelle; il scande seulement les formules par l'adverbe *Vraiment*, accentue encore par des précisions historiques le résumé qu'elles font des actions du Fils de Dieu sur terre :

« Soyez sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, fils de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été vraiment persécuté sous Ponce Pilate, qui a été vraiment crucifié et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi vraiment ressuscité d'entre les morts, son Père l'ayant ressuscité » (*Trall.*, IX, 2; *Smyr.*, I, 2).

« Soyez pleinement convaincus de la naissance, de la passion et de la résurrection arrivée sous le gouvernement de Ponce Pilate » (*Magn.*, XI, 1).

Comme tout ce qu'a fait le Christ, sa résurrection est considérée comme « apparente » par les hérétiques. En opposition, Ignace affirme plus fortement sa réalité, son appartenance à « l'économie » de celui que, non sans nuance polémique, il appelle « l'Homme Nouveau » (*Ephes.*, XX, 1); « moi, je sais et je crois que même après la résurrection il était dans la chair »; et il rappelle l'apparition à Pierre déjà rapportée au chapitre précédent. « Apparence » disent les « infidèles » (*Trall.*, X, 1; *Smyr.*, II, 6), « tout cela a été vraiment et certainement *fait* par Jésus-Christ » (*Magn.*, XI, 11), rétorque Ignace. La prédication apostolique a été affirmation de ce que Dieu a fait dans et par le Christ; quand la réalité de ces faits est évacuée, la prédication subapostolique les réaffirme avec force. Le premier et le principal témoignage de la foi d'Ignace à la Résurrection est l'affirmation de la réalité du fait pascal : il ne prend pour nous sa signification et sa grandeur que réinséré dans l'atmosphère menaçante qui l'entoure : angélophanie, scandale et folie de l'Incarnation d'un Fils de Dieu, peut-être dédain de la matière [65], culte des mystères [66].

---

65. *Rom.*, VII, 2 : « il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière ». Chez Ign. le sens est chrétien mais il utilise une expression caractéristique de son temps. Il est paradoxal de faire d'Ignace un adversaire du gnosticisme qui en a la mentalité (Th. Preiss, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez I. d'A.*, dans la *Rev. d'Hist. et Philos. Rel.*, 1938, pp. 197-241) mais il est juste de reconnaître que chez lui l'union entre création et rédemption est moins marquée que chez Clément ou Irénée.

66. Ces mystères sont assez indifférents à la réalité historique.

A l'aide des expressions utilisées par Ignace, il faut maintenant dégager ce que signifie pour lui ce fait dont il sent l'importance primordiale : ce fait est œuvre du Père et du Fils ; il est accompli pour nous ; son efficience est avant tout future mais déjà elle est actuelle dans l'Eglise par les sacrements : elle est don de la « Vie ».

La Résurrection de Jésus-Christ est œuvre du Père. Dans le texte déjà cité où il détaille les faits de l'économie, Ignace écrit : « et il *fut* véritablement *ressuscité* des morts » (*Trall.*, IX, 2), utilisant, comme le plus souvent dans le *Nouveau Testament*, le verbe ἐγείρω en sa forme passive et il précise : « *son Père l'a ressuscité* ». De même Ignace dit de l'Eucharistie : « elle est la chair de Notre Sauveur Jésus-Christ, chair qui a souffert pour nos péchés et que *le Père* dans sa bonté *a ressuscitée* » (*Smyr.*, VII, 1). La tradition apostolique — on l'a déjà signalé — considérait le plus souvent la résurrection du Christ comme l'œuvre de Dieu ; Clément de Rome disait qu'elle était l'œuvre du Maître, c'est-à-dire du Créateur ; Ignace dit qu'elle est l'œuvre du Père et il mentionne sa bonté. Le Père et le Fils sont les noms qui lui sont familiers pour désigner Dieu et Jésus-Christ ; il évoque leur union « en des termes où il est difficile de ne pas entendre un écho de la pensée et même des expressions du *Quatrième Evangile* [67] ». Nulle part, cette union ne se manifeste mieux que dans la résurrection : en contraste avec l'infirmité du Fils de David (*Ephes.*, XVIII, 2 ; XX, 2) « soumis à son Père selon la chair [68] », « il est Fils de sa volonté et de sa puissance [69] ». On a une fidélité à la tradition apostolique qui considère la filiation divine en la résurrection où elle paraît pleinement [70]. Comme dit le P. Camelot : « plus de quatre-vingts ans après le miracle de Pâques, (les *Lettres d'Ignace*) ont gardé pour nous quelque chose de l'immense rayonnement du matin de Pâques [71] ».

Ignace est habitué à contempler l'intime union du Père et du Fils ; aussi il n'y a rien d'étonnant à ce qu'à côté des formules passives de la résurrection une fois il utilise une formule active : « et il a vraiment souffert comme aussi *il s'est vraiment ressuscité* [72] ». L'affirmation essentielle porte sur l'adverbe « vraiment » et la formule active de résurrection est employée en passant, comme allant de soi,

67. Th. Camelot, *op. cit.*, p. 100, n. 3.

68. *Mag.* XIII, 2 (Il est vrai que « selon la chair » manque dans certains mss ; l'expression est pourtant familière à Ign.). Cfr J. Lebreton, *op. cit.*, II, pp. 293-294.

69. Expression dont le sens est controversé. *Smyr.*, I, 1. J. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 317, renvoie à Paul, *Rom.*, I, 4 où la filiation divine éclate dans la Résur. Cfr *Eph.*, VII, 2 « où la divinité du Christ est envisagée en sa résurrection glorieuse ». Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 32-33.

70. J. Dupont, *L'interprétation de Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament*, dans *R.S.R.*, 1948, pp. 522-543.

71. L'auteur ajoute : « cette splendeur inouïe ne nous touche plus, peut-être ; il n'est pas inutile de nous rappeler quel éclat elle avait pour les premières générations chrétiennes dont elle fondait la foi » (*Ibid.*, p. 33).

72. *Smyr.*, II, 2 (formule passive dans la même épître, VII, 1).

n'ayant pas besoin d'explication; c'est cependant, après l'*Evangile de Jean* [73] et sans doute sous son influence, la première mention connue de nous de la résurrection active.

L'attention ne s'arrête guère à la christologie pour elle-même, car c'est surtout la portée salutaire de ces actions de Dieu en Jésus-Christ qui est retenue. Quelle est donc la portée salutaire de la Résurrection pour Ignace?

Cet événement a avant tout une efficacité future. Ignace sent vivement la coordination entre la Résurrection du Christ et celle des chrétiens; ceux qui ne croient pas à la parole de Jésus ressuscité : « je ne suis pas un esprit sans corps », auront, d'après lui, un sort conforme à leurs opinions : ils seront sans corps et semblables aux démons (*Smyr.*, II, 1). La résurrection, en effet, est l'œuvre du Père qui, comme il a ressuscité son Fils, ressuscitera dans le Christ Jésus ceux qui ont foi en lui [74]. Pour Clément de Rome, la résurrection du Christ est relative à la résurrection des morts : Dieu en elle commence à réaliser sa promesse; pour Ignace, la résurrection du Christ n'est pas seulement inauguration des événements eschatologiques, elle est considérée comme « objet essentiel de la foi [75] » : ceux qui acceptent son influence et la vie qu'elle communique, seront ressuscités par le Père « dans le Christ Jésus »; ceux qui la refusent seront sans vie [76]. La résurrection des chrétiens, si on ose dire, est l'achèvement de ce qui manque à la résurrection du Christ [77]. Celle-ci est comme l'extension de l'engendrement éternel à l'humanité du Christ : ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, s'il faut lire ainsi [78], et « la tête ne peut être engendrée sans les membres » (*Trall.*, XI, 2).

Parce qu'elle est communication de la vie même du Ressuscité, l'efficience de la Résurrection du Christ n'est pas seulement future mais déjà actuelle. Ignace, en passant, le signale plusieurs fois : cette intervention de Dieu inaugure une nouvelle situation dans le monde [79]. Les événements de l'économie sont accomplis en vue de ce

73. *Jo.*, II, 19; X, 17. Cfr X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*, dans *Mélanges Lebreton*, I, p. 170.

74. *Trall.*, IX, 2. Ignace continue en disant que ceux qui affirment l'apparence des actions du Christ, n'existent eux-mêmes qu'en apparence.

75. L. Cerfaux, *Le Christ...*, pp. 67-68. L'A. distingue « deux systèmes sotériologiques. D'un côté le système à référence eschatologique principale, la parousie étant le centre d'intérêt, de l'autre, le système où la résurrection du Christ et avec elle la réalité chrétienne déjà présente, est comme telle l'objet essentiel de la foi. Les deux systèmes s'impliquent toujours mutuellement; dès le début, la résurrection du Christ, avec sa valeur de fait réalisé, est déjà l'objet de la foi; la parousie restera toujours pour la pensée du christianisme le point vers lequel tend le mouvement inauguré par la résurrection. Nous distinguons, pour mieux comprendre, les composantes d'une pensée unique complexe ».

76. « Car les choses ont une fin, et voici devant nous, toutes deux également, la mort et la vie, et chacun doit aller à son lieu propre » (*Magn.*, V, 1).

77. Cfr *Philad.* IX, 2 : « L'Evangile est consommation de l'immortalité ».

78. Sur ce texte : ἐν σαρκὶ γενόμενος, θεός, *Eph.* VII, 2. Cfr Th. Camelot, *op. cit.*, p. 33.

79. *Ephes.*, XIX, 1-3 évoque le grand ébranlement cosmique à la venue de

résultat : « par la Résurrection, lever sur les siècles un étendard pour le rassemblement des saints et des croyants, venus du judaïsme ou du paganisme, en l'unique corps de l'Eglise » (*Smyr.*, I, 2). Dans l'*Epître aux Romains,* exprimant son désir de mourir, de devenir invisible, Ignace jette ces mots où se révèle la profondeur de son intelligence du fait pascal : « rien de ce qui est visible n'est bon ; car notre Dieu, Jésus-Christ, étant retourné à son Père, se manifeste davantage. Le christianisme n'est pas œuvre de persuasion mais de puissance quand il est haï par le monde » (*Rom.*, III, 3). Depuis Pâques, il n'y a pas seulement le Christ, il y a « le christianisme [80] », il y a l'Eglise, l'Eglise des Apôtres, témoins du Ressuscité qui « pour cela, méprisèrent la mort et furent retrouvés supérieurs à la mort » (*Smyr.*, III, 2), l'Eglise des Martyrs dont la faiblesse [81] est manifestation de la force et de la puissance du Ressuscité (*Smyr.*, IV, 2). L'Eglise est le lieu où la vie « destructrice de la mort » (*Ephes.*, XIX, 3) est déjà à l'œuvre [82]. Cette activité s'exerce spécialement dans les sacrements de baptême et d'eucharistie qu'Ignace évoque là encore, en un contexte polémique.

Tandis que les judaïsants restent attachés au sabbat, au sabbat vieilli, à l'ancien ordre de choses, les convertis vivent « selon le jour seigneurial — κατὰ κυριακὴν ζῶντες — où notre vie aussi s'est levée — ἀνέτειλεν — par lui et par sa mort, ce que certains nient, mais par ce mystère nous avons reçu la foi » (*Magn.*, IX, 1). Au jour qui est le jour du soleil [83], le Christ s'est levé de la mort ; de la même façon dans le baptême, célébré le jour seigneurial [84], notre vie s'est levée. Ce fait unique si fortement affirmé par Ignace en sa réalité, est un fait cultuel ; Ignace, empruntant sans doute le langage des cultes hellénistiques, l'appelle un « mystère » [85]. Mais entre la con-

---

Jésus : tout, même les astres, est troublé par ce que préparait l'apparition du Dieu fait homme : la destruction de la mort, une nouveauté de vie éternelle.

80. *Magn.*, X, 3 : premier emploi connu de ce mot.

81. Cfr *Magn.*, XIII, 3 où Ignace exprime sa crainte de faiblir dans les supplices.

82. De la même façon la mort est déjà à l'œuvre chez celui qui nie la réalité de l'Incarnation. (*Smyr.*, V, 2 ; *Philad.* VI, 1).

83. Pour le paganisme, le jour que les chrétiens appelèrent le dimanche était le jour du soleil (cfr Justin, *I Apol.* 67, 7). Sur ce thème du Christ soleil se levant de la mort cfr F. J. Dölger, *Sol Salutis,* Münster, 1925, p. 364 sq. A propos de ce texte, l'auteur renvoie à l'Ep. de Paul, *Eph.*, V, 14. On peut ajouter *Odes de Salomon* (trad. fr. J. Labourt & P. Batiffol, Paris, 1911). *Od.* 15 : « Comme le soleil est la joie de ceux qui recherchent son jour, ainsi ma joie c'est le Seigneur, car il est mon soleil ; ses rayons m'ont ressuscité, et sa lumière a dissipé toutes ténèbres... Alleluia ! »

84. A propos du Ps.-Barnabé, on reviendra sur ce jour. Signalons seulement ici la distinction entre le « Jour du Seigneur » — Ἡ τοῦ κυρίου ἡμέρα — où tout sera consommé dans le Christ et le jour hebdomadaire que la communauté, dès le temps des Apôtres, a appelé « le jour seigneurial » Ἡ κυριακὴ ἡμέρα J. Hild, *Dimanche et vie pascale,* Turnhout-Paris, 1949, p. 32, n.1.

85. On sait que pour Paul, conformément aux apocalypses et aux livres de

ception d'Ignace et celle des religions à mystères, la différence est profonde : ce qui est premier pour Ignace ce n'est pas la dramatisation cultuelle mais un fait unique, réel, l'intervention de Dieu, non pas aux mythiques origines du monde mais au milieu de l'histoire des hommes « au temps du gouvernement de Ponce Pilate » (*Magn.*, XI, 1). Cette action du Père qui rejaillira en résurrection de ceux qui appartiennent au Fils, au Jour du Seigneur, déjà atteint les siens, au jour seigneurial qui commémore Pâques. Ignace, qui évoque, dans la phrase suivante, les prophètes dans l'Hadès, compare peut-être l'action baptismale avec l'action du Christ aux enfers [86] : sans attendre le dernier jour, le Christ a ressuscité les prophètes, ainsi dès le jour seigneurial, il donne la vie : ceux qui étaient « des morts », il en fait « des vivants » (*II Clem.*, III, 1). L'action baptismale est passage de la mort à la vie. Pour chaque baptisé est inaugurée la vie « dans le Christ Jésus [87] » ; elle n'est plus « vie selon la chair » (*Magn.*, VI, 2 ; *Rom.*, VIII, 3) ; elle est rejet du vieux levain aigri et transformation en un nouveau levain « qui est Jésus-Christ » (*Magn.*, X, 2). A la différence de l'initiation cultuelle qui est promesse d'immortalité, le baptême est point de départ d'une vie : il faut vivre selon le jour seigneurial. Le baptême place ceux qui le reçoivent sur un même chemin qui mène à la résurrection [88].

Cette vie, que le baptême communique en vue de la résurrection, est alimentée par l'eucharistie : celle-ci est Φάρμακον ἀθανασίας, « remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir mais pour vivre

---

Sagesse qui l'inspirent, le mot mystère n'a pas le sens cultuel mais le sens de secret de Dieu relatif à son dessein sur l'histoire du monde ; ce secret est caché spécialement aux puissances mauvaises ; il est dévoilé en son accomplissement dans le Christ. Cfr D. Deden, *Le « mystère » paulinien*, dans *Eph. Th. Lov.*, 1936, pp. 405-442. Ign. emploie aussi le mot en ce sens, *Eph.*, XIX, 1, mais ici il est utilisé comme dans les religions hellénistiques, au sens cultuel. Ce qui est premier dans les religions à mystères, c'est le rite accompagné d'un « discours sacré » qui peut être récit des actions d'un dieu, de sa mort et parfois de son retour à la vie. Mais on se préoccupe si peu du caractère d'événement, de fait, dans ces actions dramatiques qu'il nous est difficile de les reconstituer. (P. ex., on discute toujours pour savoir si le dieu renaît). C'est dans la vigueur de l'affirmation du fait que l'on est assuré que le christianisme, s'il commence à employer la langue des mystères, n'est pas devenu l'une des religions à mystères.

86. P. Lundberg, *La typologie baptismale de l'ancienne église*, Uppsala-Leipzig, 1942, p. 173. Mais il semble que l'accent porte davantage sur le passage *de* la mort à la vie que sur le passage *par* la mort. *II Clem.*, I, 6 : « notre vie tout entière n'était rien d'autre qu'une mort ». *Herm. Sim.* IX, 16, 3-4 : « Avant que l'homme n'ait porté le nom de fils de Dieu, il est mort. Lorsqu'il a reçu « le sceau », il dépose la mortalité et il reçoit la vie. Le sceau, c'est l'eau ; dans l'eau descendent des morts et remontent des vivants ». Hermas continue en évoquant la descente des Apôtres dans les enfers : ils descendent prêcher et baptiser les morts : ceux-ci qui étaient descendus morts, montent vivants (*Ibid.*, 5-7).

87. Expression employée 30 fois. D'après M. Rackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien*, Fribourg, 1914, p. 205, elle signifie chez Ignace l'union la plus intime qui soit de chaque chrétien ou de chaque église avec le Christ.

88. *Eph.*, IX, 2. Cfr Athanase, *P.G.*, XXV, 496.

en Jésus-Christ à jamais » (*Ephes.*, XX, 2). Quoi qu'il en soit de l'origine de l'expression « remède d'immortalité [89] », la réalité qu'elle désigne est chrétienne, liée aux faits majeurs de l'économie. L'eucharistie nourrit sur ce chemin de la résurrection parce qu'elle est elle-même « la chair de notre Seigneur qui a souffert pour nos péchés et que son Père a ressuscitée des morts » (*Smyr.*, VII, 1). Ceux qui s'en abstiennent ne peuvent que mourir.

En résumé, pour fortifier la foi menacée dans les communautés par le docétisme judaïsant qui nie la réalité des événements de l'économie, de la Résurrection du Christ en particulier, et n'en conserve que l'apparence, Ignace affirme avec vigueur le fait pascal : plus il est nié plus il l'affirme.

Pour Ignace, la Résurrection du Christ est d'abord et surtout un fait divin, une œuvre du Père et en même temps du Fils qui lui est intimement uni.

Cette plénitude de vie que reçoit « la chair » du Christ rejaillit sur ceux qui sont membres du Christ. Comme Clément, Ignace retient surtout les conséquences sotériologiques de la Résurrection et d'abord ses conséquences eschatologiques : il n'y a résurrection, à l'image du Christ, que pour ceux qui vivent de la vie du Christ.

Cette plénitude de vie du Ressuscité fait de l'Eglise le lieu où plus encore qu'en sa vie terrestre le Christ déploie sa puissance [90]. Dans le baptême et l'eucharistie la vie du Christ est communiquée aux siens. Par le baptême, la vie se lève avec celle du Ressuscité ; par l'eucharistie, la vie est fortifiée par le Ressuscité lui-même. La Résurrection du Christ est définie surtout en fonction de la vie qu'elle procure. En ce sens, elle n'est pas, comme chez Clément, d'abord relative à la parousie dont elle constitue le premier acte ; elle est événement absolu qui ressortit ses effets sur tous les siècles, les temps de la fin et la fin des temps. Il n'est qu'une vie, hors de laquelle il n'y a que mort jusqu'à l'éternelle mort, celle que le Christ a reçue à Pâques et qu'il communique aux siens. L'action ressuscitante du Père, qui constitue le fait pascal, atteint les chrétiens et les achemine vers la plénitude de vie dans le Christ Jésus.

Les affirmations d'Ignace font tellement partie de la substance de notre foi qu'elles nous paraissent sans doute toutes simples. A midi il est difficile de se souvenir de l'aube. Les difficultés que ces affirmations rencontraient sont la marque de leur nouveauté en cette fin de la nuit du monde antique. De nombreux cultes exprimaient, en cette Asie Mineure surtout, l'immense désir de cet être religieux qu'est l'homme. Le christianisme ne fut pas facilement reçu au mi-

89. Terme de la langue médicale dont l'origine est religieuse (Th. Camelot, *op. cit.*, p. 90, n. 2).

90. Les faits de la vie terrestre de Jésus ont signification pour son Eglise : *Ephés.*, XVII, 1, à propos du parfum répandu sur Jésus.

lieu d'eux. C'est pour nous le témoignage de sa transcendance : il n'est pas d'abord ce que l'homme désire mais ce que Dieu fait en Jésus-Christ.

Ignace, on l'a vu dans cette première partie, en face des dangers qui menacent la foi dans les églises, répète les formules traditionnelles, mais on a dit que ce n'était là que formules : M. Goguel, décrivant cette période, parle de « cet abaissement de ferveur, cette répétition de formules vidées de leur contenu primitif, cette verbosité qui frappe, quand de la lecture des épîtres pauliniennes on passe à celle des *épîtres pastorales* et surtout à celle des *épîtres de Clément Romain et d'Ignace* [91] ». Clément écrit au nom de l'église de Rome derrière laquelle il s'efface; Ignace s'exprime lui-même dans ses lettres; aussi est-il plus facile de vérifier si son expérience religieuse, sa piété, sa charité sont nourries des affirmations de la foi qu'il défend.

Ayant montré d'abord par les textes que la charité d'Ignace s'exprime comme sa foi, on recherchera ensuite, à ce propos, quelle est la relation entre la mort du Christ et sa Résurrection qui ressort de ses lettres.

Face aux judaïsants, Ignace a affirmé que l'Evangile (*Philad.*, IX, 2) se résume dans la Passion et la Résurrection du Christ. Or, en lui, tout amour terrestre a été crucifié, il n'a plus de désir pour le monde (*Rom.*, VII, 2). Il n'a plus de charité que pour Jésus-Christ, sa Passion et sa Résurrection : « C'est lui que je cherche qui est mort pour nous; lui que je veux qui est ressuscité à cause de nous » (*Rom.*, VI, 1).

D'après Ignace, notre vie s'est levée avec le Christ au baptême. Jouant sur les mots pour décrire son itinéraire de l'Anatolie jusqu'à Rome, du pays du Levant à l'Occident, il reprend cette même expression : « Dieu a fait venir l'évêque de Syrie du Levant au Couchant. Il m'est bon de me coucher loin du monde vers Dieu pour me lever vers lui » (*Rom.*, II, 2).

Ignace a défini l'efficacité de la Résurrection par la notion de vie s'opposant à la mort; quand il évoque sa propre expérience, il utilise le même langage; ainsi, il écrira aux Romains pour leur demander de ne pas s'opposer à son martyre : « ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure » (*Rom.*, VI, 2).

On voit par ces textes — on pourrait les multiplier — que la charité emploie les mêmes formules que la foi; comment donc affirmer que ce ne sont que formules vides de sens? En elles, Ignace exprime la décision qui fait de lui un martyr volontaire.

Mais on a accusé Ignace d'utiliser ces formules en un tout autre sens que dans le *Nouveau Testament*; on a vu en lui un témoin « de

91. *Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif*, dans la *Revue d'Hist. et de Phil. Relig.*, 1938, p. 306.

l'hellénisation du christianisme », non tant dans les concepts que dans la piété, « substituant à l'attente du Règne de Dieu l'ascension de l'homme vers l'immortalité, à un point de vue théocentrique la recherche anthropocentrique du salut [92] ». Ignace, on l'a vu, insiste trop sur ce que Dieu a fait en Jésus-Christ pour qu'il soit tenté d'oublier « le point de vue théocentrique ». D'autre part, de la similitude de quelques expressions, il ne faut pas vite conclure à l'identité des conceptions : un homme simple comme Polycarpe de Smyrne que la mentalité hellénistique ne devait guère influencer, rapprochait Ignace de l'apôtre Paul : l'un et l'autre « n'ont pas aimé le siècle présent mais celui qui est mort pour nous et qui a été ressuscité par Dieu à cause de nous » (*Philip.*, IX, 2). La charité d'Ignace, comme l'Evangile, se résume en Jésus-Christ, sa mort, sa résurrection qui le manifeste encore davantage; il n'en résulte pas un abandon des perspectives eschatologiques, car, plus le Christ se révèle par son active présence en l'Eglise ou en l'âme chrétienne, plus il est « cherché ». Il ne s'agit pas là de l'hellénistique désir de l'immortalité, même si, pour s'exprimer, Ignace utilise des expressions de son milieu, mais de cette réalité chrétienne qu'est la tension entre Pâques et la Parousie : la mystique, loin d'être négation de l'eschatologie, la nourrit, comme l'eucharistie est aliment pour la résurrection. « Celui que je cherche c'est celui qui est mort pour nous; celui que je veux c'est celui qui est ressuscité à cause de nous » (*Rom.*, VI, 1). Ignace le cherche parce que déjà il le possède. C'est parce qu'elle sent en elle l'active présence de son Seigneur que l'Eglise se considère comme pérégrinante : cette présence est une absence par rapport à la plénitude vers laquelle elle est tendue. En comparaison avec la situation dans le paganisme, la conversion est passage de la mort à la vie, le baptême est comme une résurrection où la vie se lève de la mort; mais la vie chrétienne elle-même, en ce monde, est comme embarrassée, « enchaînée » (cfr *Rom.*, IV, 3) par rapport à l'existence chrétienne parfaite. Ignace évoque cet humanisme eschatologique en phrases enflammées : « alors je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps » (*Rom.*, IV, 2); « alors je ressusciterai en Jésus-Christ, libre » (*Rom.*, IV, 3); « arrivé là, je serai un homme » (*Rom.*, VI, 3). La plénitude de vie chrétienne ne peut être atteinte, plus exactement, Jésus-Christ ne peut être rejoint [93] tant que l'on est en ce monde; c'est pourquoi Ignace désire la mort : elle est le nécessaire passage pour la résurrection vers le Christ.

Et de fait, Ignace considère sa mort comme un « enfantement » (*Rom.*, VI, 1), un sacrifice : « je ne vous demande qu'une chose :

92. Th. Preiss, *op. cit.*, p. 240, n. 69.

93. Cfr l'intraduisible et fréquent verbe ἐπιτυγχεῖν : ce mot signifie à la fois : « rencontrer, trouver, atteindre, saisir, posséder ». Th. Camelot, *op. cit.*, p. 39.

c'est de me laisser offrir à Dieu la libation de mon sang tandis que l'autel est encore prêt » (*Rom.*, II, 2). « Priez le Christ pour moi afin que par ces fauves je sois trouvé un sacrifice pour Dieu » (*Rom.*, IV, 2). Pour les Anciens, le sacrifice est simultanément immolation et consécration : la victime est moins anéantie que transformée, passée en Dieu. La mort est le premier acte; son but est d'unir à Dieu dans la résurrection : en ce sens mort et résurrection sont inséparables. Cette conception sacrificielle est celle qu'Ignace reconnaît à son martyre; or, celui-ci est pour Ignace imitation du Christ [94]. Aussi par lui, peut-on pressentir la relation établie par Ignace entre la mort et la résurrection du Christ.

La toute première tradition avait été frappée surtout par l'antithèse — développée dans l'*Ascension d'Isaïe* —. La mort du Christ est mise en rapport avec celle des prophètes : c'est une persécution, œuvre des impies; en contraste, la Résurrection est l'authentification par Dieu des actions du Christ. Mais l'antithèse s'efface au profit de la continuité surtout quand on considère l'aspect sacrificiel : c'est le cas d'Ignace qui est « liturge avant d'être théologien [95] ». Mort et résurrection sont tellement unies que la Croix, « machine qui élève en haut vers Dieu » (*Ephes.*, IX, 1), peut les résumer l'une et l'autre. Le chemin qui mène au royaume de résurrection n'est pas seulement passage *de* la mort à la vie mais passage *par* la mort, chemin de la Croix. La voix intime, qui appelle Ignace aux souffrances et à la mort, est douce comme le chant de la rivière, car elle murmure : « viens vers le Père » (*Rom.*, VII, 2). *Tam beatae Passionis* [96].

Ignace d'Antioche n'a voulu être qu'un « témoin des témoins » de la Résurrection. Il a vu dans la mort des Apôtres le signe de la victoire sur la mort remportée par le Ressuscité (*Smyr.*, III, 2). Dans le panégyrique qu'il fera de lui, Jean Chrysostome associera Ignace aux Apôtres et dira de lui simplement qu'il est « un témoin de la Résurrection » (*P.G.*, L, 593). Quand l'Eglise dans la paix se retournera, non sans nostalgie, vers l'Eglise des Apôtres et des Martyrs, elle la considérera comme unique Eglise de Pâques [97].

---

94. Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 38-40.

95. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948, p. 29 : « Ignatius ist primär Liturg, sekundär Theologe ».

96. « L'Eglise exultante dans la Passion et fortifiée dans la Résurrection ». *Philad.*, inscr.

97. Dans cet article, il nous suffit de mentionner brièvement la Lettre de Polycarpe de Smyrne *aux Philippiens*, écrite après la mort d'Ignace. Disons simplement que, par cet auteur qui ne semble pas un esprit original et qui cependant eut beaucoup d'influence, on peut rejoindre les conceptions du christianisme commun de ce temps. En effet la caractéristique de cette lettre est sa fidélité traditionnelle : elle est faite en centon de citations néotestamentaires. De la richesse des affirmations du Nouveau Testament sur la Résurrection, celles que retient de préférence Polycarpe peuvent se ramener à ceci : 1. Dieu est Père de Jésus-Christ, celui qui l'a ressuscité d'entre les morts. 2. La Résurrection fait Jésus Grand Prêtre, Seigneur, Juge. 3. La Résurrection de Jésus a pour les

III. - L'ÉPÎTRE DU PSEUDO-BARNABÉ [98]

L'auteur, la date, les destinataires de l'*Epître de Barnabé* sont inconnus. Vraisemblablement ce message d'espérance et d'enseignement a été écrit autour de 135 [99] par un juif d'Egypte converti. La communauté chrétienne, à laquelle il est adressé, semble très attirée par la religion juive : on retrouve ici ce que l'on a rencontré à propos d'Ignace et ce que l'on rencontrerait encore aux siècles suivants [100] : le véritable attrait que le judaïsme a exercé sur le jeune christianisme, d'autant que la ruine du Temple en 70 n'a pas arrêté son prosélytisme. L'auteur est raidi contre cette tentation juive mais en même temps ses modes de pensée et d'expression demeurent en dépendance du judaïsme apocalyptique. Les deux mentions de la Résurrection de Jésus-Christ, en cette épître, sont liées à ce contexte à la fois apocalyptique et polémique.

Dans le judaïsme, au temps des persécutions surtout, et en réaction contre elles, s'est développée la foi en un Jugement universel de Dieu, un jugement qui ne sera pas seulement « un coude de l'histoire... mais la fin de l'histoire, le vrai Jour de Jahweh. Sans causes secondes, sans moyens terrestres, car rien de bon ne peut sortir de la vie présente, fondra sur le monde et pour toujours le Règne de Dieu [101] ». La communauté chrétienne a hérité de cette attente apocalyptique. C'est en fonction de celle-ci que l'auteur de l'épître étudiée exprime sa foi à la Résurrection du Christ. En une phrase assez embrouillée il donne la raison de la venue de Jésus :

> « Afin d'abolir la mort et de montrer la résurrection des morts — et pour ce faire, il fallait qu'il se manifeste dans la chair — il a souffert pour accomplir la promesse faite aux Pères et — tout en préparant le peuple nouveau — pour montrer, étant sur terre, qu'ayant fait lui-même la résurrection il jugera » (V, 6-7).

La Résurrection de Jésus qui montre la résurrection des morts — croyance toujours discutée dans le judaïsme — est déjà événement eschatologique : destruction de la mort; le déploiement de puissance qu'elle manifeste est la garantie que Jésus est le Juge de la fin des temps. Cette conception est conforme à celle qu'exprime le début des *Actes des Apôtres* [102] et plus encore au discours de Paul à l'Aréo-

---

chrétiens des conséquences eschatologiques. 4. On participe à la Résurrection dans la mesure où l'on imite la Passion.

98. Texte : H. Windisch, *Der Barnabasbrief* (Hdb. zum N.T., Die Apostolischen Väter, III), Tubingue, 1920. T. et trad. fr., H. Hemmer (H. L.).

99. Date de la profanation du Temple sous Hadrien.

100. M. Simon, *Verus Israël*, étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain, Paris, 1948.

101. R. Pautrel, *Jugement dans l'Ancien Testament*, dans *D.B.S.*, 1949, 1340.

102. J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, dans *La Vie Spirit.*, nov. 1950, pp. 401-411.

page : en effet pour Paul et l'auteur de la lettre, la résurrection du Christ n'est pas seulement établissement du Christ en son rôle de Juge eschatologique ; mais en même temps garantie, preuve qui nous est donnée de cet établissement [103]. Evénement entièrement relatif à la fin des temps, elle a introduit comme une déchirure dans la trame de l'« éon » actuel qui est à la fois temps et monde, en plaçant Jésus en son rôle de Seigneur de cet éon futur. En lui, le monde futur existe déjà : l'auteur qui veut qu'avec la foi ses auditeurs aient la gnose parfaite (I, 5) montre par l'explication allégorique de l'Ecriture que Jésus est lui-même la Terre promise, la terre où coulent le lait et le miel (VI, 8-19).

L'auteur manifeste la même fidélité à l'apocalyptique dans la polémique contre l'observation du sabbat auquel il oppose la célébration du dimanche. Le culte, chez les juifs, était en étroit rapport avec l'eschatologie [104] : le sabbat était interprété en ce sens, exprimant le « sabbatisme », c'est-à-dire le repos de la fin des temps. Reprenant comme base les anciens calculs et répétant sans doute une formule déjà traditionnelle, l'auteur commente la phrase d'Isaïe :

> « Je ne supporte pas vos néoménies et vos sabbats (I, 13). Voyez bien ce qu'il veut dire : Ce ne sont point les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, mettant fin à l'univers, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un autre monde. C'est pourquoi nous passons dans la joie ce huitième jour où en même temps Jésus est ressuscité et, après s'être manifesté, est monté aux cieux. » (XV, 8-9)

L'auteur oppose au sabbat le « huitième jour [105] », le jour que Dieu a fait ; ce jour est en même temps dernier et premier, fin d'un monde et commencement d'un autre monde, le monde totalement renouvelé dont rêvaient les apocalypses. Fidèle avant tout à l'interprétation eschatologique du dimanche, jour seigneurial qui anticipe le Jour du Seigneur, l'auteur note que ce huitième jour passé dans la joie par la communauté célèbre en même temps la Résurrection du Christ. Le dimanche est simultanément fête de l'eschatologie et fête de la Résurrection du Christ. Toute fête est interruption du cours ordinaire des jours ; c'est une régénération qui répare l'usure des jours. Aussi le plus souvent elle est considérée comme un retour au temps de la création [106] ; mais avec l'apocalyptique, l'auteur attend

---

103. D. Mollat, *Jugement dans le Nouveau Testament,* dans *D.B.S.*, 1949, 1361, cite E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* : « la Résurrection est présentée par Paul dans son discours d'Athènes comme une « garantie » fournie par Dieu à tous les hommes du retour du Christ comme Juge des vivants et des morts ». Elle est « la lettre de créance par laquelle Dieu a accrédité (Jésus) devant le monde entier à la fois comme Sauveur et comme Juge ».

104. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré,* pp. 215-216. Cfr J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, p. 519, n. 5.

105. Premier emploi connu de ce mot ; sur le développement de ce thème dans la patristique cfr J. Hild, *op. cit.*, pp. 45-64.

106. R. Caillois, *L'Homme et le sacré,* Paris, 1939, p. 96 : « La fête se présente comme une actualisation des premiers temps de l'Univers, de l'*Urzeit,*

cette recréation non des premiers jours mais des derniers : il le dit expressément en citant une phrase qu'il attribue au Seigneur : « Voici que je fais les dernières choses comme les premières [107] ». Une régénération attendue du monde futur risque de se nourrir d'imaginations et de fantasmagorie [108] et l'apocalyptique n'y a pas toujours échappé. Mais le dimanche a un contenu, un « avant-goût de connaissance » (I, 7), car il est en même temps fête de la Résurrection du Christ. Dans la commémoraison de cet événement eschatologique [109], le monde futur vient déchirer la trame de l'histoire ordinaire et, par Celui qui est la Terre promise et, en quelque sorte, l'eschatologie réalisée, actualiser déjà son existence : « le peuple nouveau se prépare » (V, 7 ; III, 6) ; dans le baptême, la « deuxième création » (VI, 13) est à l'œuvre « mettant en nous une âme d'enfant, qui nous recrée à nouveau » (VI, 11). Cette nouveauté de vie l'auteur l'attendait pour la rénovation de la fin des temps ; l'expérience chrétienne, le culte spécialement, le contraint d'affirmer qu'elle a pénétré jusque dans le siècle mauvais. Et il en pressent la vraie nature : elle est l'Esprit à l'œuvre dans la chair, ce qui est proprement le don de Pâques : « Dieu a glorifié le vase contenant son Esprit » (XI, 9) et dans l'admiration, l'auteur constate que cet Esprit « s'est déversé avec abondance de la source du Seigneur » (I, 3).

Fidèle aux conceptions apocalyptiques, la pensée de l'auteur de l'*Epître de Barnabé* est nettement orientée vers l'avenir, vers la rénovation eschatologique. En fonction de celle-ci, il exprime sa foi en la Résurrection de Jésus-Christ : Jésus a été établi Seigneur de ce monde futur qui s'instaurera par son action à la fois justifiante et justicière. Mais en ce monde mauvais, déjà la fête du huitième jour permet de rejoindre le monde futur. La continuité du vieux temps et du vieux monde a été déchirée par la Résurrection du Christ. Le monde futur, le monde nouveau, pèse en quelque sorte de tout le poids de la gloire du Ressuscité sur le vieux monde ; déjà en celui-ci le peuple nouveau se prépare. Le juste, comme le ruminant aux pieds fourchus, marche en ce monde et attend le siècle saint (X, 11).

CONCLUSION

Les communautés chrétiennes ne sont pas milieux clos ; elles sont

---

de l'ère originelle éminemment créatrice de toutes les choses ». Cfr O. Casel, *La notion de jour de fête,* dans *La Maison-Dieu,* I, pp. 22-36.

107. VI, 13. Cette phrase n'est pas textuellement dans l'Ecriture. Cfr N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI, 8-19. Aux sources de la tradition chrétienne* (Mél. M. Goguel), Paris, 1950, pp. 62-70.

108. Dans le cas du retour à l'origine, elle se nourrit de mythes qui s'opposent à l'histoire de tous les jours. Comme le rappelle R. Caillois, *op. cit.*, p. 100, l'humanité comme chacun de nous évoque « le vert paradis des amours enfantines », surtout quand la vie paraît plus quotidienne.

109. On notera que la commémoraison n'est pas pur anniversaire ; aussi Pâques et l'Ascension sont célébrées le même jour.

au contact de la propagande juive ou judaïsante, elles participent à la grande lassitude du monde gréco-romain de ce temps : des hérésies, des doutes menacent la foi et l'espérance des églises. En face, ceux qui ont la garde de la foi discutent peu mais rappellent la foi commune, la foi apostolique ; le conseil de Polycarpe aux Philippiens, convertis par l'apôtre Paul, est caractéristique des « Pères apostoliques » : « laissant de côté vains bavardages et fausses doctrines, retournons-nous vers la parole qui nous a été transmise depuis le commencement » (*Philip.*, VI, 2). « Le premier siècle était le siècle de la révélation ; le deuxième siècle peut être considéré comme le siècle de la tradition [110] ». Cette affirmation générale se vérifie pour la foi à la Résurrection de Jésus-Christ. Celle-ci est d'abord et avant tout foi dans le fait pascal : « Dieu a ressuscité des morts Jésus-Christ Notre Seigneur ». Quand dans les communautés, sous l'influence d'une christologie judaïsante et docète, ce fait est nié ou mis en doute ou réinterprété, les pasteurs en affirment la réalité : un fait, même un fait divin, avant toute discussion doctrinale, ne peut être qu'affirmé ou nié. Il y allait de l'originalité même du christianisme. Pour les événements de la vie du Christ, comme pour l'Ecriture, il ne peut y avoir intelligence spirituelle que dans la foi à ce que Dieu a réellement « fait » : le sens spirituel suppose le sens littéral. Les chrétiens de ce temps sont très conscients de la nouveauté chrétienne : le christianisme n'est pas d'abord un dogme, une morale ou même un culte, il est foi en une action de Dieu dans l'histoire des hommes en Jésus-Christ, d'où résulte une nouvelle situation dans le monde : un seul peuple venu des juifs et des païens, en marche vers son Seigneur. Cette fidélité à affirmer des faits a sans doute plus d'importance pour la question de « l'hellénisation du christianisme » que l'emprunt de telle ou telle expression au vocabulaire religieux hellénistique.

Cette intervention de Dieu est rappelée ou affirmée en ces écrits qui ne sont pas des catéchèses, quand on traite principalement 1° de l'eschatologie, 2° de l'économie, 3° du culte.

1° La prédication apostolique de la Bonne Nouvelle du salut, à la suite de la prédication du Christ, a été prédication eschatologique, soit qu'elle s'inscrive dans l'attente juive en lui donnant un contenu, soit qu'elle convertisse la conception païenne du retour cyclique en une foi à la fin des temps. Les auteurs étudiés en ce chapitre sont fidèles à cette orientation vers l'avenir, qui est plutôt vers le Christ à venir. Le mot, qui désigne une église locale et d'où sortira notre nom de paroisse, ne signifie nullement ce que des siècles de « chrétienté », ce que la lecture de Péguy nous ont habitué à évoquer : l'installation, voire « l'incarnation » en une terre ou une ville ; mais au contraire, le séjour d'étrangers en un pays qui n'est pas le leur. L'Eglise, excommuniée par le judaïsme, persécutée par le paganisme, a conscience

110. J. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 615.

d'être communauté de ceux qui sont appelés [111] au royaume de résurrection, communauté de l'espérance.

Tous les auteurs évoquent ou affirment la Résurrection du Christ en relation avec l'eschatologie mais les points de vue ne sont pas identiques. En schématisant quelque peu on pourrait dire : pour les uns, Clément et Pseudo-Barnabé, la Résurrection est relative à la fin des temps ; pour les autres, Ignace et Polycarpe, la fin des temps est relative à la Résurrection. Ces deux interprétations peuvent se formuler ainsi : soit « cette action de Dieu qu'est la résurrection des morts, a commencé dans et par la Résurrection du Christ », soit « cette action de Dieu qu'est la Résurrection du Christ a son effet ultime dans la résurrection de ceux qui appartiennent au Christ ». Dans le premier cas, la fin des temps est le centre de perspective ; dans le second, la Résurrection du Christ. Ces différences ne proviendraient-elles pas des différences d'expérience et de formation ? Pour ceux qui ont été formés dans le judaïsme hellénisé ou apocalyptique, la Résurrection du Christ colore et transforme une espérance préexistante ; pour ceux qui ont été formés dans le paganisme ou ont toujours vécu dans le christianisme, la Résurrection du Christ elle-même engendre l'espérance. Quoi qu'il en soit, pour tous, la Résurrection de Jésus-Christ, si elle n'est pas l'intervention définitive de Dieu, en est l'intervention décisive. Psychologiquement l'impression causée par la prédication apostolique de la Résurrection avait été si forte que les premières générations chrétiennes, sentant vivement le caractère eschatologique de ce fait, attendaient une fin du monde proche. Le rôle propre des pasteurs dans les générations subapostoliques fut de dégager l'affirmation de la foi pascale de ses accompagnements affectifs. La fin des temps peut être plus lointaine qu'on ne l'imaginait : ceci ne change rien à l'eschatologie ; celle-ci n'est ni une pure attente comme dans le judaïsme apocalyptique ni un rêve plus consolant qu'assuré comme dans le paganisme. Elle est solidement fondée sur un fait, un fait du même ordre, la Résurrection du Christ. Cette double polarité de l'eschatologie chrétienne, dynamiquement tendue entre la Résurrection du Christ et la fin des temps, en donne la vraie nature, celle même de l'espérance chrétienne.

2° A cause d'interprétations équivalant à des négations, la série des faits de « l'économie » est vigoureusement affirmée : elle s'achève par la mention de la Résurrection. Celle-ci n'est pas seulement temporellement le dernier fait de l'économie ; elle en est le but. Parmi les événements rappelés, l'Incarnation, la naissance du Christ, sont mentionnées plus souvent que chez saint Paul mais surtout comme condition de la réalité des deux faits majeurs de l'économie : la mort et la

111. Le verbe καλῶ et l'adjectif ἐκλεκτός sont fréquemment employés. E. J. Goodspeed, *op. cit.*, à ces mots.

résurrection du Christ. On considère ordinairement ces deux faits moins dans leur contraste que dans leur continuité : leur effet salvifique est unique et, spécialement au contact de la liturgie et du martyre, on en retient l'aspect sacrificiel : la Résurrection est l'acceptation et la consommation de l'immolation accomplie par le Christ, la victime est passée en Dieu. Ainsi sur la mort du Christ, comme sur la souffrance des martyrs, rejaillit la gloire de la Résurrection. Cet unique mystère, que tend à exprimer le symbolisme de la Croix, est celui du passage vers Dieu : simultanément démarche du Christ et appel de Dieu. En la Résurrection se révèle, tout en continuant à demeurer cachée, l'union du Père et du Fils : ce dernier fait de « l'économie » participe déjà à ce que l'on appellera plus tard « la théologie ».

3° La Résurrection du Christ est fait de l'économie qui introduit l'eschatologie jusqu'au milieu de l'histoire humaine : il en résulte une nouvelle situation dès ce monde, l'Eglise. Celle-ci a conscience d'être née de l'événement de Pâques. Aussi même ceux qui sont le plus fidèles à inscrire la Résurrection dans le déclenchement apocalyptique, lui reconnaissent une efficience actuelle. En ce christianisme de la Mission, du reste, cette expérience d'une situation nouvelle est au cœur de chacun, la conversion : la naissance de la foi individuelle, comme celle de la foi ecclésiale, est mise en relation avec la Résurrection du Christ. Par rapport au judaïsme, cette conversion est rajeunissement, rénovation; par rapport au paganisme, elle est passage d'un état de mort à la nouveauté de la vie.

L'attention se porte de préférence sur l'inauguration de la vie chrétienne par le baptême ou sur la consommation à la résurrection des morts et ces deux moments sont sous la dépendance de la Résurrection du Christ. Cependant, ce ne sont pas seulement les extrêmes de l'existence chrétienne qui sont sous l'efficience de la Résurrection, mais, explicitement en liaison avec elle, tout dimanche, tout culte eucharistique. L'efficience de la Résurrection est davantage affirmée sur des moments essentiels que sur la continuité de cette existence chrétienne. Comme la Parousie n'est pas confondue avec la Résurrection, les communautés sont trop respectueuses de la plénitude de vie qu'est la résurrection eschatologique, pour appeler déjà résurrection, l'existence en ce monde; mais la condition chrétienne est considérée comme une vie par rapport à la mort qu'est l'existence dans le paganisme. Peut-être les deux aspects déjà distingués suivant lesquels la Résurrection du Christ est relative à la fin des temps ou la fin des temps relative à la Résurrection, aideront-ils à cerner de plus près l'efficience actuelle reconnue à la Résurrection dans la vie de l'Eglise.

Quand la Résurrection du Christ est l'objet premier de la foi et est considérée comme plénitude de vie communiquée au Christ, l'existence actuelle de l'Eglise est rejaillissement de cette vie : l'Eglise est le lieu de la communication de la vie du Christ; et chaque communication tend vers la totale communion de la résurrection.

Quand la Résurrection du Christ est considérée comme le premier acte de la fin des temps, il importe de subdiviser suivant que cette fin des temps est comprise comme achèvement de la création ou comme seconde création.

La première conception, très attentive au bienfait de Dieu qu'est la création, se représente l'eschatologie comme l'action de Dieu qui mène à son terme cette création : elle est plus soucieuse de continuité que de rupture. Selon ce point de vue qui est celui de Clément et sans doute celui des chrétiens venus du judaïsme hellénisé, la Résurrection du Christ est le premier acte du processus aboutissant à amener la création à sa fin : par sa résurrection, le Christ est passé en Dieu; la session à la droite est l'office de prêtre par lequel déjà le Christ fait passer, fait monter les offrandes et les eucharisties de la création, prémices du total passage de cette création en Dieu à la résurrection.

A cet aspect que l'on pourrait appeler aspect « prophétique » de la Résurrection, s'oppose un aspect que l'on pourrait appeler « apocalyptique ». Selon ce dernier, la Résurrection est l'établissement du Christ en son rôle de Seigneur du siècle futur; en Jésus-Christ le siècle futur existe déjà. Cette conception caractériserait des chrétiens comme, le Pseudo-Barnabé, qui ont appris dans l'apocalyptique la totale discontinuité entre le siècle présent et le siècle futur. L'Eglise est le peuple de ceux qui attendent le siècle futur, tout en vivant dans le siècle présent, le siècle mauvais; mais la continuité de celui-ci, de temps en temps, est comme interrompue par la brusque descente du siècle futur en lui; cette irruption a lieu spécialement à la réunion cultuelle : chaque « huitième jour », le cycle est brisé.

Ainsi l'actuelle efficience de la Résurrection du Christ est reconnue de tous, soit qu'on la considère comme participation à la vie du Christ (Ignace, Polycarpe) ou comme passage en Dieu des prémices de la création (Clément) ou comme irruption du siècle futur dans le siècle présent (Pseudo-Barnabé); chacun l'expérimente dans la vie même de l'Eglise.

Les chrétiens des générations subapostoliques sont fidèles aux formules apostoliques. Plus celles-ci sont menacées, plus ils s'y accrochent en quelque sorte. Foi sans spéculation — comme celle exprimée dans le vieux *Credo romain* — ce qui ne veut pas dire foi sans intelligence. Ces formules sont moins scrutées que revécues. Après des siècles de réflexion théologique, sommes-nous si sûrs de mieux pénétrer la signification de la mort et de la Résurrection de Jésus-Christ que des chrétiens comme Polycarpe, qui eurent le charisme « d'un martyre selon l'Evangile » (*Mart.*, I, 1)? Par ses fidélités dans les dangers qui la menacent, par sa charité dans les persécutions qui l'atteignent, l'Eglise subapostolique, l'Eglise des martyrs, est Eglise de Pâques sur la Croix.

Angers. J. STARCK, S. J.

M. Cullmann et la question de Pierre

Le beau livre [1] que M. Cullmann vient de consacrer à saint Pierre se présente comme un ouvrage d'histoire : c'est dire assez combien, dans l'intention de son auteur, il prétend à cette impartialité, à cette objectivité sereine, à cette vérité en un mot, qui distinguent les travaux de ce genre de toutes autres publications, inspirées par des soucis ou des préjugés confessionnels. A le lire, en effet, on n'échappe pas à l'impression que l'auteur a tenu parole : une scrupuleuse fidélité aux textes et aux faits, une interprétation rigoureuse et à la fois perspicace, mais sans rien gauchir ni forcer, des documents donnés montrent que le « sine ira et studio », leit-motiv de tout historien, ne fut pas pour lui une vaine maxime. Est-ce à dire qu'il nous faille accepter comme une reconstruction objective du passé l'image apparemment cohérente qu'il nous donne du christianisme primitif à partir de matériaux dûment examinés, soupesés, éprouvés ?

Il faudrait, pour ce faire, oublier le rôle important que joue en toute synthèse scientifique le savant qui donne aux faits, par l'éclairage qu'il projette, leur physionomie d'ensemble et, pour ainsi dire, leur structure ; l'on sait que la vision de l'histoire est sujette aux mêmes ambiguïtés, à la même ambivalence que la vision sensible, dont la théorie des « formes » nous a révélé, en psychologie expérimentale, le caractère créateur dans la constitution même de l'objet observé. L'historien, comme tout savant, est guidé par une hypothèse dans l'appréciation des faits et si ceux-ci, de leur nature, sont contraignants, leur lecture même dans le constat d'une expérience trahit la part active de l'expérimentateur et les principes qui l'orientent dans sa recherche. Cette part de la subjectivité est considérable en histoire ; elle le devient, forcément, quand, d'une part, les documents sont rares, fragmentaires et laissent plus de jeu à l'hypothèse et lorsque, d'autre part, les objets ou les personnes dont on s'occupe, ont une importance éminemment existentielle.

Il n'était pas hors de propos de rappeler ces principes avant d'aborder l'ouvrage de M. Cullmann, d'autant plus que, comme il l'avoue loyalement, l'incidence du problème de Pierre sur le plan confessionnel n'est point purement historique, mais dogmatique : le Prince des Apôtres n'est pas dans l'histoire des origines chrétiennes un simple comparse comme son homonyme, ce Simon le Zélote ou le Cananéen,

---

1. O. Cullmann. — *Saint Pierre, disciple - apôtre - martyr.* Histoire et Théologie. Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952, 24 × 16 cm., 232 p. Prix : 12,50 frs suisses.

dont nous savons si peu de choses [2]; il est, qu'on le veuille ou non, un type, le type même de l'Eglise catholique, qui reconnaît en lui le fondement, posé par le Christ, sur quoi elle est bâtie. C'est ce qui explique pourquoi la pensée protestante, qui aime à « pauliniser » comme le disait récemment un exégète réformé, n'a jamais caché ses préventions, lorsqu'elle abordait la question de Pierre et ce n'est pas un des moindres mérites de M. Cullmann d'avoir osé, avec la belle indépendance et la parfaite loyauté qui caractérisent tous ses travaux, entreprendre sur ce point une « réforme » de l'optique protestante.

Ce n'est pas qu'il en soit resté tributaire dans ses positions fondamentales (serait-il encore fidèle à la Réforme, sans cela?), spécialement dans la valeur qu'il reconnaît à l'Ecriture Sainte comme source unique de la Révélation. Je crains fort qu'en dépit de concessions (peut-être trop généreuses?) de certains de ses amis catholiques, il ne reste sur ce point précis une sérieuse divergence entre lui et nous. Ne cherchant que dans la seule Ecriture Sainte le fondement des prétentions romaines, M. Cullmann fait un procès-verbal de carence à propos de la notion de succession apostolique et de la mention de Rome comme siège de Pierre (p. 197, 205); il s'étonne, après cela, de la faiblesse notoire des arguments de la théologie catholique. Mon Dieu! il faut d'abord juger de la cohérence d'une position suivant ses propres principes : or, la théologie catholique a toujours maintenu que la Révélation, confiée comme un dépôt sacré aux apôtres, a été transmise par leur message vivant aux églises et s'est perpétuée dans la tradition catholique. Celle-ci est donc le canal authentique de la Révélation, même si l'Ecriture Sainte en constitue les archives les plus anciennes, les plus vénérables, et même les plus sacrées puisqu'elles portent le sceau même de Dieu. Il n'en reste pas moins que toutes les vérités révélées ne sont pas consignées dans l'Ecriture : même si nous n'avions pas le texte de Matthieu, XVI, 17-19, nous croirions néanmoins au primat de Pierre, attesté par la seule tradition, conservée dans les églises apostoliques, de même que nous acceptons comme révélée telle structure sacramentelle de l'Eglise définie au Concile de Trente, en dépit du silence de l'Ecriture à propos du nombre et du mode d'action de ces signes efficaces de la grâce.

Il y a là une divergence profonde, au point de départ, entre nos confessions qui, prise en considération, aurait pu tranquilliser M. Cullmann sur les réactions, somme toute peu vives, qu'ont suscitées, dans le milieu catholique, ses conclusions négatives et qui lui aurait permis d'être, çà et là, moins sévère pour le point de vue romain. Ce désaccord, il importe, au départ, de ne point le masquer pour éviter toute méprise : il concerne la médiation même de l'Eglise par

2. Cfr les rares textes de l'Ecriture qui en font mention : Matth., X, 4; Marc, III, 18; Luc, VI, 15; *Act.*, I, 13.

rapport à la Révélation. La parole de Dieu, attestée par les Apôtres, n'est, pour nous, catholiques, authentiquement perçue que dans la communauté de foi de l'Eglise : c'est elle, l'unique sujet, qui transmet et traduit, par ses organes privilégiés, le message primitif confié par Dieu aux Apôtres. Le lieu propre de cette Révélation, ce n'est donc point l'Ecriture, mais l'Eglise; dès le concile de Trente, certains théologiens ne s'étaient point trompés sur le point crucial qui nous sépare de la Réforme : le P. Le Jay, S. J., procureur de l'évêque d'Augsbourg, comparant l'autorité de l'Ecriture à celle de l'Eglise comme norme de foi, affirmait à bon droit le primat de cette dernière, sans toutefois les opposer, comme on n'oppose pas une partie au tout [3]. « Néanmoins, si l'on cherche à savoir, poursuivait-il, où se trouve par excellence la vérité révélée, dans les livres canoniques ou dans l'Eglise, qui donc ignore que la vérité de l'évangile fut inscrite, d'elle-même, dans le cœur où elle est contenue comme dans un sujet, pour parler en philosophe, mais qu'elle n'est dans les mots et les écritures qu'à l'état de signe. Les mots et l'Ecriture sont en effet le signe des affections de l'âme. C'est là, dans le cœur des fidèles, que fut inspirée la vérité de foi et la loi évangélique de l'amour pour passer de là dans les mots... [4] »

C'est donc le témoignage de foi de toute l'Eglise qui atteste la Parole de Dieu; sans doute, il n'en est pas moins vrai que cette révélation demeure un « objet » distinct de cette conscience, objet en partie « objectivé » dans l'Ecriture; celle-ci garde donc un rôle normatif par rapport à la foi collective de l'Eglise [5]; néanmoins, seule l'Eglise est juge de la Révélation qui y est enclose; elle est l'unique sujet capable de la lire correctement, un peu comme le savant est le seul interprète compétent des signes d'une expérience qui échappe au profane; avec cette différence, toutefois, que l'Eglise prend conscience de la Vérité révélée, non par la seule voie de l'investigation

3. « Hinc facile est videre auctoritatem sacrae Scripturae non preferri auctoritati Ecclesiae. — Nam si praecipuum scripturae canonicae authorem primo spectemus, viro catholico dubium non est quin Ecclesia eiusdem Spiritus Sancti Magisterio regatur, cuius instinctu scripturae sacrae scriptae sint atque ita non sibi adversantur scriptura sane intellecta et ecclesia neque hac consideratione illa huic prefertur. — Quapropter nec hoc respectu canonicae scripturae authoritas Ecclesiae praefertur, nisi partem toto esse digniorem asseveres » (*Concilium Tridentinum*, ed. V. Schweitzer, Görresgesellsch., t. XI, p. 522).

4. « Praeterea, si perpendere voluerimus ubinam nobilius ac excellentius contineatur veritas, in canonicis libris an in Ecclesia, quis nesciat veritatem evangelicam cordi sponte esse insitam, quasi in subiecto, ut cum philosopho dicam, contineri, in verbis vero et scripturis tanquam in signo? Voces enim et scriptura sunt earum quae sunt in anima, passionum nota. Prius igitur fuit afflata veritas fidei atque evangelica et caritatis lex cordibus fidelium, mox de corde prodiit in voces » (*ibid.*).

5. Sur cette question voir l'excellent article de G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung*, publié d'abord dans *Episcopus. Festschrift für Kard. Faulhaber* et réédité dans *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, pp. 305-323.

historique, mais à la lumière du même Esprit qui a inspiré les prophètes et les écrivains sacrés.

C'est assez dire qu'elle ne peut pas toujours justifier ses croyances par une preuve historique de continuité à partir du dépôt primitif tel qu'on peut le retrouver dans l'Ecriture et les premiers témoins de la tradition : les récents développements dogmatiques en font foi. Cela nous autoriserait à dire, d'un point de vue catholique, que même s'il était avéré que la conscience d'une « succession apostolique » et de son étendue exacte n'était pas clairement attestée dans l'Ecriture — ce que nous contesterions néanmoins pour notre part — et qu'elle est apparue tardivement, nous serions encore en droit d'en affirmer le caractère révélé s'il est vrai que, contenue objectivement dans la parole de Dieu, confiée à l'Eglise, cette vérité ne s'est imposée avec évidence que plus tard, à la suite d'apories qui ont donné lieu à une meilleure prospection de son dépôt de foi : nous ne voyons pas ce qui différencierait ce dogme particulier des dogmes conciliaires, ou des récentes définitions pontificales.

Combien tout cela doit paraître scandaleux à un protestant, qui y voit une usurpation par l'Eglise romaine de l'unique fonction apostolique, nous en convenons aisément et nous ne prétendons pas ici en établir le bien-fondé. Nous n'avons voulu que rappeler la position catholique afin de mieux situer le débat. Si nous amorçons à présent une discussion avec M. Cullmann sur la base de l'Ecriture, qu'il soit bien entendu à l'avance que notre foi n'y engage pas toutes ses réserves ; elle ne pourrait être sérieusement ébranlée que si l'Ecriture Sainte *niait* formellement une vérité de foi tenue par le Magistère et attestée par une tradition unanime.

Qu'il en soit bien ainsi pour ce qui est de la succession dans le primat de Pierre, c'est ce dont M. Cullmann voudrait convaincre ses lecteurs, en arguant du silence inadmissible de l'Ecriture ; il écrit en effet : « L'Eglise romaine... proclame les évêques de Rome seuls successeurs de Pierre. Cette affirmation n'est enracinée ni dans l'Ecriture ni dans la tradition la plus ancienne » (p. 213). Nous voudrions montrer, en partant des analyses mêmes de l'auteur, que cette conclusion de son exégèse non seulement ne s'impose pas, mais qu'elle est en désaccord avec certaines de ses prémisses et que, tout compte fait, la patiente enquête qu'il a menée doit le conduire logiquement à la position romaine, comme à la seule explication cohérente du témoignage inscrit dans l'Ecriture et la tradition primitive.

Pareille affirmation de notre part peut paraître audacieuse : n'est-ce point prêter à M. Cullmann, si accueillant au point de vue d'autrui, une bien médiocre perspicacité? A-t-il lu si mal ses textes qu'il n'y ait jamais rencontré la perspective catholique? Bien au contraire, nous allons souligner bientôt les fréquents recoupements de ses découvertes exégétiques avec les affirmations traditionnelles de l'Egli-

se catholique ; si l'on admet, en catholique romain, la parfaite harmonie entre l'Ecriture Sainte et la tradition, cette « réinvention » par l'exégète indépendant de vérités gardées dans cette mémoire de l'Eglise qu'est la tradition fait honneur au flair et à l'intelligence de notre auteur qui lit comme l'Eglise des textes écrits dans et par l'Eglise.

En abordant les livres de M. Cullmann, on se trouve en effet devant un exégète de grande classe ; non seulement une science philologique et historique parfaitement maîtrisée, mais ce mélange de bon sens et de divination qui se rencontrent si rarement avec cet équilibre : il faut avoir eu la patience de lire M. Goguel et tout ce que sa fonction fabulatrice lui inspirait d'hallucinations en face des textes les plus simples pour apprécier le sain réalisme de notre auteur. Sans doute, il s'en faut que ses conjectures soient toutes heureuses, nous en discuterons bientôt quelques-unes mais elles ont au moins le mérite de ne pas violenter les textes et elles ne sont dues, au moins un certain nombre d'entre elles, qu'à l'influence de témoignages tardifs auxquels l'exégète a accordé trop vite, à notre avis, un crédit injustifié.

L'ouvrage de M. Cullmann comporte deux parties : la première est une sorte de biographie critique de S. Pierre à la lumière des textes sacrés et de la tradition primitive, la seconde est consacrée à l'histoire de l'exégèse et à la discussion du « locus classicus » fondant les prérogatives de Pierre (et de ses successeurs, ajoutent les catholiques) : Mt., XVI, 17-19.

Le premier chapitre considère en Pierre le disciple et son rôle du vivant de Jésus. Le nom même de Pierre que l'auteur propose de traduire par « roc », pour mieux souligner son caractère de nom commun, est dû à une initiative du Christ, quoi qu'il en soit des divergences entre évangélistes sur les circonstances concrètes où il fut conféré ; c'est une première indication sur la position particulière de Simon, fils de Jonas, au sein du groupe des disciples, que confirment unanimement par bien d'autres traits les trois synoptiques. A cet égard, Cullmann fait le procès du soi-disant antipétrinisme de Marc et des pseudo-divergences de Luc d'avec Matthieu (il souligne à ce propos l'importance d'un texte comme Lc, XXII, 31) en montrant l'accord des trois évangiles sur la place éminente de Pierre au-dessus des disciples, ne fût-ce qu'à titre de « porte-parole ». L'évangile de Jean lui-même, qui prend soin d'accentuer le plus qu'il peut la relation particulière du Christ au disciple bien-aimé, témoigne nettement de la prééminence de Pierre et le fait est d'autant plus remarquable, ajoute Cullmann, que l'auteur du 4e évangile a tendance « à reléguer à l'arrière-plan le groupe des Douze en tant que tel » (p. 22). Si, par conséquent, en dépit du traitement de faveur dont jouit l'apôtre Jean, l'auteur de l'évangile atteste le rôle de Pierre, on peut conclure de ce témoignage unanime de la tradition évangélique tout entière, que la

place représentative de Pierre parmi le groupe des disciples est un fait sérieusement établi, non explicable psychologiquement, mais probablement dû à l'initiative de Jésus, encore que ce choix, précise Cullmann, ait pu être fondé sur les qualités mêmes du disciple.

Les conclusions très prudentes de l'auteur sur le rôle joué par Pierre du vivant même de Jésus vont prendre plus de fermeté et de relief dans le second chapitre consacré à l'apôtre, témoin du Christ ressuscité. Les douze premiers chapitres des Actes nous montrent un Pierre dirigeant en fait l'Eglise de Jérusalem, ce qu'insinue le témoignage laconique, mais combien précieux, de l'épître de saint Paul aux Galates. Cullmann croit pouvoir affirmer que saint Pierre le fait sur un ordre formel de Jésus (p. 49-50). En face de cette affirmation, nous estimons plutôt étrange l'hypothèse que M. Cullmann adopte concernant la seconde partie de la vie de saint Pierre, après sa délivrance miraculeuse des mains d'Hérode. Devant le silence des Actes sur les faits et gestes de saint Pierre après cette phrase énigmatique : « il se rendit à un autre endroit » (*Actes*, XII, 17), notre auteur estime, à bon droit sans doute, que Pierre abandonne sa résidence fixe à Jérusalem et la direction effective de cette Eglise en faveur de Jacques, mais de plus il l'interprète comme un abandon par Pierre de la fonction de pasteur suprême au profit du seul travail missionnaire parmi les Juifs. Nous avouons ne pas voir ce qui justifie dans l'ensemble du témoignage de l'Ecriture pareille assertion. En effet, si l'on admet, comme le fait Cullmann, la valeur d'un texte comme Joh., XXI, 15-19, comment s'expliquer que Pierre se soit cru en droit de se libérer, à son gré, de la mission spéciale confiée par le Christ, sauf par la mort? Rien, dans le texte, ne permet de supposer qu'il s'agisse d'une fonction, dont la durée soit laissée à sa discrétion, puisqu'au contraire le Christ fait, aussitôt après, allusion à son martyre (Joh, XXI, 18). Une telle cession par Pierre d'une charge conférée par le Christ solennellement et publiquement n'équivaut-elle pas à un abandon de poste, à une désertion, puisque, comme le souligne notre auteur, Pierre l'a remplie quelque temps, au nom de Jésus lui-même?

Au vrai, on perçoit bien les raisons qui ont incliné M. Cullmann vers une pareille hypothèse : c'est la situation de Jacques dans l'Eglise de Jérusalem, interprétée comme une succession dans le primat sur l'Eglise universelle. Sur ce point, toutefois, il nous paraît que notre historien, si prudent d'ordinaire, majore un témoignage qui ne mérite pas une entière créance. M. Cullmann s'appuie explicitement sur les pseudo-Clémentines (p. 35, note 2) pour expliquer la position de Jacques, auquel il reconnaît un véritable primat de juridiction sur la mission judéo-chrétienne et sur Pierre en particulier (p. 37). Mais est-on bien inspiré d'emprunter à un témoignage tardif (du III^e^ siècle, ou peut-être du IV^e^), d'un caractère manifestement tendancieux

(et notre auteur, qui lui a consacré jadis une étude importante le sait mieux que personne [6]) un supplément d'informations sur une situation qui ne devrait être appréciée qu'à la lumière des seuls témoignages contemporains ?

Or, il nous paraît que M. Cullmann commet le même anachronisme que l'auteur des pseudo-Clémentines en interprétant la situation concrète de l'Eglise primitive à Jérusalem à la lumière d'une structure ecclésiastique plus évoluée et plus ferme. Reconnaître en Pierre le chef de l'Eglise ne signifie pas qu'on en fasse un pape du IV^e^ ou V^e^ siècle. Pour réelle qu'elle soit dans les intentions du Christ (et en ce sens les développements du pouvoir pontifical, apparus tardivement dans l'histoire, en seront la manifestation progressive), son autorité de primat ne s'est pas révélée à lui d'emblée dans toute sa clarté ni imposée aux autres dans toute sa force ; elle fut tempérée, en fait, dans son exercice, par l'autorité conjointe du Collège apostolique et elle eut à tenir compte, en plus d'une circonstance, du crédit reconnu par tous aux disciples du Maître et aux privilégiés du miracle de la Pentecôte, parmi lesquels furent recrutés, sans doute, les presbytres de Jérusalem. En ce sens, c'est l'Eglise-mère qui agissait d'un commun accord et c'est bien ce que le texte des Actes nous suggère.

Quand donc M. Cullmann, en se fondant sur *Gal.*, II, 12, veut nous faire croire que Pierre, parce qu'« il craignait les gens de Jacques », lui était donc soumis comme un inférieur à son supérieur (p. 37), il se méprend sur le vrai sens du texte. Ce que Pierre redoute, ce sont les judaïsants, « ceux de la circoncision », tout comme les craignait saint Paul. Il avait déjà eu maille à partir avec eux, au temps où, jouissant encore du primat dans l'Eglise, suivant les vues de M. Cullmann, il avait dû justifier en face d'eux la réception du païen Corneille parmi les fidèles (*Actes*, XI, 2-18). Pour les calmer, il ne lui avait fallu rien moins que le récit de la vision et de l'ordre donné par l'Esprit Saint (*Actes*, XI, 7, 12). Ce groupe imposant et turbulent, saint Pierre le craignait, un peu comme un chef politique peut redouter les extrémistes de son parti, même s'il peut leur imposer silence. Il n'y a là aucune allusion à une dépendance de Pierre à l'égard de l'Eglise de Jérusalem, comme serait celle d'un missionnaire par rapport à son église métropolitaine. Pierre n'est pas le représentant de la mission juive sur laquelle Jacques aurait eu la haute main : c'est une conjecture que les textes non seulement n'autorisent pas, mais sont loin de suggérer.

M. Cullmann fait allusion au Concile de Jérusalem (*Actes*, XV) mais Pierre dans son discours, pour mettre fin aux contestations, revendique précisément la mission qu'il a reçue de prêcher l'Evangile aux païens ! (*Actes*, XV, 7). Je sais que M. Cullmann essaie de mini-

6. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930.

miser ce texte, gênant pour lui (p. 43), mais imagine-t-on Pierre, au moment même où il agit en médiateur autorisé, s'appuyant sur un droit contestable, s'il n'avait été que l'apôtre des Juifs? Ce rôle de médiateur, M. Cullmann le lui reconnaît (p. 44), mais il affirme néanmoins que Jacques eut la direction du concile et qu'il en formula les décrets. Où lit-on rien de pareil? Jacques apparaît, bon gré mal gré, comme représentant de la faction judaïsante, dont le siège est à Jérusalem. Chef de l'église locale, depuis le départ de Pierre et après lui personnage le plus en vue dans ce milieu (en raison sans doute de ses liens de parenté avec le Christ) [7], il appuie ici les dires de Pierre et propose cette demi-mesure qui doit faire la part du feu, mais le décret émane des apôtres et des presbytres et il est approuvé par toute l'Eglise (*Actes,* XV, 22-23). Il n'y a rien là de l'exercice d'un primat et c'est bien plutôt Pierre qui emporte la décision de l'assemblée, de l'aveu même de Jacques (*Actes,* XV, 14). Nous nous en voudrions de presser trop les textes, mais si l'auteur inspiré a voulu faire mention expresse du ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος (v. 12), ne sommes-nous pas autorisés à y voir, chez celui qui a exalté dans les premiers chapitres le rôle de Pierre dans l'Eglise, un rappel discret de son autorité apostolique suprême?

Quant au conflit d'Antioche, arme favorite de la polémique protestante contre un primat de Pierre, M. Cullmann se garde d'en exagérer l'importance comme l'ont fait Luther et les réformateurs, mais il y voit au moins attesté le fait d'une indépendance absolue de l'apostolat missionnaire de Paul vis-à-vis de celui de Pierre. Est-ce bien sûr et le témoignage de l'Apôtre ne suggère-t-il pas le contraire? Si saint Paul s'émeut tellement de l'attitude de Pierre, c'est que son exemple risque d'entraîner l'Eglise d'Antioche tout entière (il a, en fait, séduit Barnabé, apôtre des Gentils) au grand dam de la mission parmi les Gentils : l'emphase de Paul trahit un émoi qui ne peut s'expliquer que par le prestige de Pierre et de son autorité incontestée [8]. Malgré qu'il en ait, M. Cullmann ne réussit pas à établir par les textes sa thèse d'une sorte de « schisme ecclésiastique définitif » (p. 38) qu'aurait été la créàtion de deux organisations missionnaires complètement étanches et parallèles : l'une où Paul aurait eu les coudées franches, sauf un lien très lâche avec Jérusalem, l'autre sous la direction de Pierre, dépendante de Jérusalem et de Jacques. S'il y eut, à un moment donné, pareille division du travail apostolique, ce ne fut jamais au préjudice de l'unité de l'Eglise et l'autorité des apôtres du Christ, des Douze et de saint Paul lui-même transcendait ces

7. C'est ce qui expliquerait peut-être pourquoi Paul le met en vedette dans le texte de *Gal.,* II, 9, comme le personnage le plus vénéré (en raison de la communauté de sang) de ceux qui ont connu le Christ selon la chair.

8. Cfr à ce propos l'article de Gächter, *Petrus in Antiochia,* dans *Zeitschrift f. kath. Theol.,* 1950, p. 177.

répartitions géographiques ou ethniques. On le voit bien au témoignage de Paul attestant un « parti » de Pierre « le roc » dans l'église de Corinthe qui ressortit pourtant à sa juridiction (*I Cor.*, I, 12). Quant à l'Eglise des Romains, formée sans doute à l'origine de judéo-chrétiens, Paul n'hésite pas à lui adresser une lettre d'une haute portée doctrinale, bien qu'il avoue lui-même n'être pour rien dans sa fondation. Loin de les opposer ou de les séparer, ne faut-il pas voir entre Pierre et Paul dans l'exercice même de leur activité missionnaire la même unité de vues et la même harmonie qu'entre leur théologie et leurs conceptions pastorales, que Cullmann a si finement comparées et rapprochées ?

Sur l'extension et la durée du primat de Pierre nous ne pouvons donc marquer notre accord avec l'auteur ; pour ce qui est du moment de la collation de la fonction apostolique à Pierre, M. Cullmann très nuancé, comme à son habitude, hésite, à cet endroit de son ouvrage, à la faire remonter à la vie terrestre de Jésus, mais la lit certainement dans le récit d'apparition à Pierre attesté par Luc, XXIV, 34 et *I Cor.*, XV, 5, avec le commentaire probable qu'en a donné, selon lui, le ch. XXI de saint Jean. Nous ne discuterons pas ces affirmations ; aussi bien, Cullmann les complète-t-il plus loin lorsqu'il aborde l'exégèse de saint Matthieu.

Il n'est pas dans nos intentions de passer au crible le troisième chapitre que notre auteur consacre à la question du séjour et du martyre de Pierre à Rome. M. Cullmann reconnaît que si l'Ecriture est muette à ce sujet, à part quelques textes obscurs et controversés, la tradition ancienne a, sur le lieu du martyre, une série de témoignages sûrs, dont la convergence peut emporter la conviction de l'historien. M. Cullmann l'admet donc (p. 101) sans lier pour autant cette vérité historique suffisamment attestée par la tradition littéraire aux résultats des fouilles récentes entreprises au Vatican ; de ces dernières il fait par ailleurs une critique très serrée, encore que bien négative.

C'est dans la seconde partie que nous rencontrons la pensée définitive de Cullmann : bien que le texte de Matthieu ne soit pas seul à nous attester le primat de Pierre, c'est néanmoins sur lui, qui en est comme la charte, que l'on pourra mieux en déterminer la nature. Après une introduction qui série admirablement les questions, l'auteur commence son exposé par une histoire des principales interprétations du texte dans l'exégèse protestante, tableau synthétique extrêmement suggestif qui justifie, par une sorte de logique interne, la reconnaissance de l'authenticité professée par lui avec un certain nombre d'exégètes indépendants.

M. Cullmann aborde ensuite la question du contexte : les versets de Mt., XVI, 17-19 faisaient-ils partie du récit primitif de l'événement raconté aussi par Marc et Luc, mais qui sont absents chez eux,

ou sont-ils une transposition de l'auteur de l'évangile grec ou de Matthieu lui-même? La chose, en soi, est possible, la composition synthétique du premier évangile indique la grande liberté de l'auteur quant à la chronologie; M. Cullmann entend bien que cette hypothèse est la seule vraisemblable et qu'elle doit être admise, en raison du silence inexplicable de Marc et de Luc. Fidèle au postulat communément admis de la priorité de Marc, M. Cullmann voit dans la péricope de ce dernier un récit plus naïf et plus fidèle de l'événement que saint Matthieu aurait arrangé dans un but dogmatique. D'un point de vue catholique, rien ne s'oppose à ce qu'on puisse admettre, l'historicité du logion XVI, 17-19 étant maintenue, la liberté de l'évangéliste en cet endroit comme en beaucoup d'autres — nous avouons toutefois que les arguments de l'auteur ne nous ont pas convaincu. Son hypothèse nous paraît fondée trop exclusivement sur l'historicité présumée de Marc, à propos de laquelle le témoignage de Papias fait les plus nettes réserves (Eusèbe, *H. E.*, III, 39). Bien des exégètes catholiques et quelques protestants (cités p. 162, n. 3) font remarquer combien, à l'opposé du silence de Mc et de Lc après la confession de Pierre, la conclusion de Mt., XVI, 17-19 paraît plus naturelle et fait corps avec le récit. M. Cullmann n'échappe à cette aporie qu'en prétendant que la péricope ne s'achève pas sur le silence imposé par Jésus aux apôtres, mais avec l'annonce de la Passion et le reproche de Jésus à Pierre (Mt., XVI, 21-23) (p. 162).

Si telle est la conclusion du récit, son but et pour ainsi dire « sa pointe », on ne voit pas très bien alors, rétorque M. Cullmann, comment Jésus a choisi précisément cette occasion-là pour dire à Pierre : « tu es inspiré par le Père qui est dans les cieux : il t'a accordé une révélation spéciale » (p. 161). Aussi, prétend-il que Matthieu a trouvé dans la tradition orale deux fragments distincts, l'un rapportant la collation du nom de Céphas à Simon, l'autre contenant la promesse de Jésus à Pierre [9] et qu'il les aurait réunis. Mais où se plaçait cette promesse de Jésus, que nous atteste le texte de Matthieu, XVI, 17-19? Le texte de saint Jean, XXI, dans sa structure formelle littéraire en serait un assez bon doublet; en ce cas, il faudrait imaginer que Matthieu, l'ayant connu, l'a transposé au temps de la vie mortelle de Jésus. Quelque séduisante que soit l'hypothèse, estime M. Cullmann, elle n'est pas nécessaire, car, sinon pour la forme, au moins pour le fond, nous avons dans les synoptiques une bonne notation chronologique de l'incident : c'est la dernière Cène, s'il faut en croire Luc, XXII, 31, où N.-S. promet au « roc » son appui contre Satan et l'engage à être le soutien de ses frères. La scène relatée par Jean, XXI, après la Résurrection, ne se comprend d'ailleurs que si l'on a en vue l'incident relaté par Luc en cet endroit.

9. Il admet bien qu'ils ont pu être liés l'un à l'autre à un stade de la tradition antérieur à Matthieu, mais il ajoute : « cela n'est toutefois pas vraisemblable » (p. 163). Pourquoi? « quod gratis affirmatur... »

C'est donc à ce moment qu'il faudrait situer la collation de prérogatives particulières à l'apôtre Pierre. Le rapprochement est en effet tentant et M. Cullmann l'adopte, sans se masquer les points faibles de son hypothèse (p. 166). Toutefois la dissemblance de situation nous paraît plus profonde que notre auteur veut bien se l'avouer (opposition entre Simon et Pierre; fonder l'Eglise — confirmer ses frères) et nous ne voyons pas, pour notre part, ce qui oblige à refuser à Matthieu le bénéfice d'une notation historique précise. Les objections que l'on y fait sont en effet loin d'être insolubles. L'unité psychologique est en effet mieux marquée, chez saint Matthieu, comme l'avait noté Bultmann et quelques autres à sa suite, fidèles tenants de la Formgeschichte. Quoi qu'en pense M. Cullmann, la péricope semble bien s'achever avec le silence imposé par Jésus et elle a pour objet la révélation aux apôtres de la messianité du Christ; à partir de là, au v. 31 chez Marc et au verset 21 de Matthieu, on se trouve en face d'une péricope différente qui a trait à une série d'enseignements répétés. Si l'on devait toutefois unir intimement les deux parties comme le fait Luc (IX, 21-22) (qui toutefois ne mentionne pas le reproche à Pierre), l'objection de M. Cullmann contre la vraisemblance psychologique des paroles de bénédiction (v. 17-19) sitôt suivies de malédiction (v. 28) n'est pas fondée. Lui-même qui cherche au récit de saint Matthieu un parallèle chez Luc XXII ne remarque-t-il pas que le Christ emploie envers son apôtre ce même système de « douche écossaise » qu'il reproche ici au texte de Matthieu? Après lui avoir confié la mission et le privilège de confirmer ses frères au v. 31, ne lui prédit-il pas, aussitôt après, son triple reniement? (p. 34). Sous le procédé rédactionnel, qu'aime à souligner la méthode de l'histoire des formes, pourquoi ne verrait-on pas chez Matthieu comme chez Luc un trait de la pédagogie divine du Christ qui préparait ses apôtres à ne pas confondre fonction et personne, en soulignant, en face de la faiblesse de l'instrument humain, le caractère purement gratuit des privilèges conférés?

Venons-en, à présent, à la question de l'historicité du passage. M. Cullmann fait ici le procès de Bultmann et répond victorieusement à toutes les objections soulevées contre l'authenticité : il montre toute l'ecclésiologie immanente à la pensée de Jésus, même si le mot d'« ecclesia » ne se rencontre pas dans les évangiles, à part les deux passages de Matthieu : pourquoi faire une querelle de mots, quand la chose y est et que l'idée même de Messie est liée à la fondation d'une communauté messianique qui est le nouveau peuple de Dieu? Nous sommes là en pleine ambiance scripturaire. Cette Eglise, le Christ l'annonce pour le temps postérieur à sa mort, comme immanente à l'éon présent, vues que l'ouvrage de notre auteur sur « Christ et le temps » nous avait rendues familières.

Après ces démarches préliminaires, M. Cullmann passe cette fois à l'interprétation : notons son exégèse à propos des Portes de l'enfer conçues comme puissances de la mort sur lesquelles l'Eglise reçoit l'assurance du triomphe, en participation de celui du Christ; l'Eglise est donc appelée, note M. Cullmann, à reprendre la fonction du Christ ressuscité et triomphant de la mort, même dans le monde présent (p. 183). Pierre, par le pouvoir des clefs (image éminemment biblique), est l'instrument humain de la résurrection. Il l'est, affirme Cullmann, par la mission qu'il recevra de prêcher le Christ et de remettre les péchés (tel est le sens que retient notre auteur à propos des expressions lier et délier; il remarque cependant que l'autorité didactique et l'autorité disciplinaire sont intimement liées et apparentées). Toutefois, puisque la même promesse est faite aux apôtres, elle n'est faite à Pierre qu'en tant qu'il les représente; si elle lui est adressée en particulier, c'est parce qu'elle est mise en rapport en quelque façon avec sa fonction de roc — fondement de l'Eglise. M. Cullmann en voit l'accomplissement, nous l'avons vu plus haut, dans la direction de l'Eglise de Jérusalem que Pierre assume aux origines. Pour ce qui est du sujet de cette promesse, M. Cullmann reconnaît avec l'exégèse catholique qu'il ne peut s'agir que de la personne de Pierre.

Cette interprétation loyale du sens obvie du texte ne le rend que plus décidé à rejeter toute allusion à des successeurs. En effet, dit-il, il n'y a aucune allusion à une durée de l'Eglise : le texte ne m'apprend pas qu'elle subsistera après Pierre; même si l'on admet que Jésus a prévu une longue période, il n'en découle pas qu'il prévoie des successeurs à Pierre, si cette fonction se limite à poser les fondations historiques de l'Eglise : en quel cas, elle serait, il va de soi, intransmissible. C'est ce que prétend M. Cullmann. Si la construction de l'Eglise se poursuit toujours, affirme-t-il et c'est là le sens qu'on peut donner au « je bâtirai mon Eglise », la fondation est chronologiquement déterminée, conférée, comme elle l'est, au seul Pierre avec ce pouvoir des clés : un fondement ne se pose qu'une fois pour toutes. M. Cullmann appuie son interprétation par un recours à Luc, XXII, 31, où il est question pour Pierre de confirmer ses frères, après s'être repenti de son triple reniement : là encore il s'agit d'un fait historique déterminé, non réitérable. Notre auteur remarque toutefois, en passant, que la phrase sur le pouvoir des clés et sur le pouvoir de lier et de délier désigne des fonctions qui persistent dans l'Eglise. Celle-ci doit, en effet, être toujours dirigée. On peut se demander alors : si vous estimez que les fonctions persistent et qu'elles sont prévues explicitement par Jésus, pourquoi pas leur titulaire? Mais cette conclusion naturelle a bien l'air d'exciter l'indignation de notre auteur, que l'on perçoit à l'émotion de son style, d'ordinaire si calme et serein. C'est Pierre seul qui est le bénéficiaire de ces pou-

voirs pour le temps déterminé de la fondation. Si les pouvoirs conférés gardent leur efficacité permanente dans l'Eglise, il n'est pas dit que cette efficacité passe aux successeurs, car Jésus ne fonde son Eglise que sur le Pierre historique et non sur ces pouvoirs qu'il lui a alors confiés. Que penser, à ce stade, des affirmations de M. Cullmann? On lui concédera de bonne grâce que le texte, à lui seul, ne fait pas mention de successeurs. Risquons une hypothèse... absurde, dont Cullmann lui-même a victorieusement libéré certaine exégèse protestante : supposons que, dans la pensée du Christ, l'Eglise qu'il fonde sur Pierre doive prendre fin avec cette génération par l'avènement glorieux du Royaume final, ses paroles gardent un sens plausible et actuel et elles se trouvent pleinement justifiées, même limitées à la seule personne de Pierre.

Aussi bien, là n'est pas le fond du débat, mais il porte sur la nature même de ces fonctions et du fondement qui y est désigné : si celles-ci sont, en droit, transmissibles, la *possibilité* tout au moins de successeurs reste ouverte et vous ne pouvez l'exclure du texte; pour connaître les intentions du Christ, il faudra consulter l'ensemble des témoignages scripturaires et ce qu'en atteste la tradition apostolique. M. Cullmann l'a bien compris qui traite, en son dernier chapitre, de l'application dogmatique de Matthieu, XVI, 17 à l'Eglise postérieure et de sa légitimité.

Pour M. Cullmann donc, le fondement qu'est Pierre est posé une fois pour toutes. En quoi consiste-t-il? Selon le témoignage du Nouveau Testament, la fonction apostolique consiste avant tout à être le témoin choisi de la vie et de la résurrection du Christ : c'est en ce sens que les Apôtres sont fondement de l'Eglise, comme nous l'affirment les textes classiques : *Eph.*, II, 20; *Rom.*, XV, 20. Dans ce groupe apostolique, Pierre est le roc apparent parce qu'il fut le premier à voir le Christ ressuscité : il est, en ce sens, le premier apôtre, sur le témoignage duquel le Christ établira sa communauté de croyants. Certes, à cette fonction personnelle de témoignage se joint une fonction de direction, qui, elle, est transmissible, mais la première qui est apostolique au premier chef, ne l'est pas et les évêques ou anciens ne font que succéder chronologiquement aux apôtres, non juridiquement. En quoi donc Pierre reste-t-il éternellement le fondement de l'Eglise pour les générations ultérieures? Par son témoignage, répond Cullmann, c'est-à-dire par les écrits qui nous l'attestent. La réponse ne laisse pas de nous déconcerter : en quoi Pierre se distingue-t-il des autres, puisque nous croyons au témoignage unanime des apôtres? Ce fondement ne disparaît-il pas dans l'ensemble des écrits néotestamentaires et à ce compte-là, n'est-ce pas Paul qui devrait revendiquer ce rôle, lui, à qui nous devons près de la moitié de la littérature néotestamentaire? Si la primauté de Pierre n'est qu'une priorité chronologique dans la foi au ressuscité, ne s'épuise-t-elle pas dans l'acte même de se communiquer et de se répandre et en quoi

persisterait-elle comme fondement, si tous les apôtres et les disciples me témoignent immédiatement de la venue du Christ en chair et de sa résurrection? En ce cas, ce n'est plus la personne de Pierre lui-même, c'est un de ses actes : le premier témoignage de sa foi au ressuscité, qui fonde vraiment l'Eglise, mais la première flamme qui jaillit est-elle fondement de l'incendie et le reste-t-elle?

M. Cullmann se tire de ce mauvais pas en invoquant le fait de la direction de l'Eglise par Pierre, au moins aux origines. L'impulsion donnée par lui à la communauté de Jérusalem fut le point de départ de l'Eglise : encore, ce rôle cessa-t-il très tôt. En fait, cette activité éphémère de Pierre, si importante qu'on la suppose, explique-t-elle à elle seule les paroles du Christ? Pierre y agit plus en porte-parole, en représentant du collège apostolique qu'en chef : ses qualités naturelles n'auraient-elles pas suffi à l'habiliter à cette fonction transitoire, si tôt abandonnée selon M. Cullmann, au profit du travail missionnaire; fallait-il la parole du Christ pour instituer un fondement qui ressemble bien plus à un échafaudage qu'à une pierre de fondation? Chez un Christ, si réticent sur l'avenir de son œuvre, si sobre de gestes institutionnels, comment justifier une parole si grave et si solennelle si elle ne devait avoir pour effet, insignifiant il faut l'avouer, que l'organisation de la petite cellule-Eglise des débuts? Fallait-il un chef dans ce petit groupe de disciples, qui ne formait qu'un cœur et qu'une âme, aux dires de saint Luc, et qui agissait dans l'unanimité de la ferveur première? Car, notons-le, pour M. Cullmann, au concile de Jérusalem, saint Pierre a déjà résigné sa charge et son action de fondement a cessé : il y témoigne au même titre que tout autre apôtre. Etait-ce bien la peine de lui donner un pouvoir *spécial* des clés, de lier et de délier, dont il a si peu fait usage?

Ce contraste entre la parole du Christ et le rôle effectif de Pierre aurait dû éclairer l'auteur sur la véritable portée de la promesse du Christ et lui faire soupçonner que celui qui est au centre des temps et les domine et qui voyait devant lui tout l'avenir de son Eglise, considérait dans la personne de Pierre plus la fonction que l'individu. Or, cette fonction était-elle intransmissible, comme l'affirme le distingué exégète? Il y aurait beaucoup à redire sur son interprétation du Nouveau Testament à cet égard. Si les écrivains sacrés ne parlent guère d'une succession apostolique, il faut sans doute l'imputer à la nature de leurs écrits qui sont une catéchèse plus qu'une histoire; nonobstant, il ne manque pas d'indices qui l'attestent pourtant, spécialement chez saint Paul (cfr les Pastorales); pourquoi cette conscience de transmettre le pouvoir apostolique aurait-elle manqué à saint Pierre? Nous n'entreprendrons pas de le montrer ici; aussi bien, de bons exposés catholiques l'ont fait. Mais Cullmann ne pouvait envisager cette solution obvie : c'eût été accepter une confusion entre le temps de l'Eglise et l'événement unique qu'est le salut opéré par le Christ. La fondation de l'Eglise appartient à ce temps du salut, en-

tièrement révolu; quant au temps propre de l'Eglise, il est comme écartelé entre la foi à l'événement passé et l'espérance dans le retour glorieux du Christ à la Parousie. Pour Cullmann, il n'y a pas d'« actualisation » de la Rédemption dans l'Eglise; le Royaume final ne lui est pas immanent : cette conception qu'il reproche au catholicisme lui paraît grosse de dangers, en ce qu'elle compromet le « définitif » du geste rédempteur et relâche la tension eschatologique, inhérente au temps de l'Eglise (*Christ et le temps,* p. 120). C'est ici le point crucial des divergences entre le protestantisme et nous.

Le vrai débat, dont la question présente est tributaire, se ramène donc à la nature de l'Eglise. Nous ne pouvons l'envisager ici. Notons toutefois que, du point de vue de l'Ecriture, si les apôtres participent en tant que témoins au temps du Christ et à l'événement unique de la Rédemption, ils appartiennent aussi au temps de l'Eglise qu'ils inaugurent. Si Pierre est fondement, il appartient à l'édifice qui a pour seule fonction d'appliquer aux hommes les fruits de la Rédemption, opérée par le Christ. C'est bien pourquoi ce fondement demeure aussi longtemps que l'Eglise et pour tout le temps de sa construction : quoi qu'en dise Cullmann, l'interprétation du logion, qui prête au Christ la volonté de bâtir une église durable sur un fondement fragile et appelé à disparaître, ne rend pas justice à la cohérence de l'image ni à la sagesse de son auteur. Baumann [10] nous paraît ici plus logique en dépit de la critique que lui adresse notre auteur (p. 200, n. 3).

Et c'est bien ce qu'en définitive, nous dirions à Cullmann en terminant. L'interprétation qu'il prétend défendre est insoutenable : si elle veut respecter l'ensemble du témoignage néotestamentaire et ne point prêter au Christ, Sagesse de Dieu, une parole oiseuse, elle ne peut s'arrêter en chemin mais doit aboutir, par la force contraignante de la vérité, à l'explication catholique; sinon, il se verra forcé, sous le poids des objections, à une position de repli, à la vieille explication protestante par la foi de Pierre comme premier témoin du Christ. Une synthèse comme la sienne, transcendant les oppositions confessionnelles, est impossible. Mais l'explication catholique en un point précis n'est possible que pour celui qui en admet la synthèse globale et qui croit que le Christ a effectivement donné à la communauté qu'il fondait l'intelligence de sa parole, même si celle-ci ne devait révéler tous ses secrets qu'avec l'aide du temps. Admettre cette vérité qui est à la base de la foi de l'Eglise, c'est reconnaître que l'événement unique prolonge son action salvatrice par une médiation humaine qui n'en fausse ni le sens ni la vertu divine : mystère de l'Eglise, objet de l'alliance éternelle que le Christ s'est acquise par son sang, et qu'il bâtit sans cesse ici-bas avec l'humble concours des hommes comme il avait demandé à une femme de chez nous un vrai corps d'homme pour racheter le monde.

G. Dejaifve, S. J.

10. *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel,* p. 49 sq.

Les deux grands évêques de la Réforme catholique

Leur place et leur rôle dans la Tradition pastorale de l'Eglise

III. DEUX GRANDS RÉFORMATEURS

En remettant dans leur temps et leur milieu l'épiscopat de saint Charles Borromée et celui de saint François de Sales, nous avons essayé, dans un article précédent, de saisir leur mission providentielle. Ils ont été préposés à l'Eglise de Milan et de Genève à une étape déterminée de leur évolution. Ils sont venus à leur heure, à l'aube des temps modernes, pour entériner chrétiennement la crise de l'humanisme, pour limiter au mieux celle du protestantisme. Dans le développement de l'Eglise ce sont des situations de fait qui se sont imposées à eux. Ils ont recueilli les efforts et les fluctuations d'une chrétienté en réformation, et ils ont apporté leur part à cette grande œuvre de restauration. Dans cette comparaison entre Milan et Genève, entre la fin de la renaissance italienne et l'essor de l'époque classique française, les divergences apparaissaient au premier plan dans la vie et l'esprit des deux évêques. Il faut maintenant les rapprocher dans leurs activités pastorales.

Application du concile de Trente

D'un mot, tous deux s'efforcent de réaliser l'idéal de l'évêque selon le concile de Trente. Toutes leurs initiatives et toutes leurs directives tendent à faire passer sur le plan de leurs Eglises particulières les réformes établies par le concile oecuménique. Leur œuvre n'a pas la même envergure mais elle suit la même inspiration et les points communs sont multiples.

Tous deux sont exacts à réunir leurs synodes diocésains. Aux prescriptions qu'ils répètent sur l'obligation d'y prendre part, on voit quelle importance ils y attachent. Ils sentent tellement que la vitalité de leur Eglise repose sur ces assises de collaboration sacerdotale. Mais tandis que les décrets des onze synodes de Milan constituent un vaste code de jurisprudence ecclésiastique, les constitutions et ordonnances de Genève ne couvrent que quelques pages ; souvent même n'en reste-t-il que le sommaire. Sur l'archevêque dont la résidence à Milan met fin à un absentéisme de quatre-vingts ans, l'évêque de Genève a un avantage : son excellent prédécesseur, Claude de Granier, a pourvu au

plus urgent. Les constitutions qu'il a dressées ne sont pas mortes avec lui. « En se dispensant d'en publier de nouvelles, (François de Sales) les a vraiment faites siennes, sauf à en rappeler certains articles plus ou moins mis en oubli, à en modifier d'autres, à les compléter et à frapper de censures certains violateurs plus gravement coupables [1] ». Il n'a donc qu'à suivre le sillage borroméen qui entraîne tout le courant pastoral de l'époque. Comme saint Charles auquel il se réfère à maintes reprises, il veut que la célébration des synodes se fasse avec solennité. « Dans ces assemblées, il faisait des allocutions si pieuses et si paternelles que les ecclésiastiques repartaient tout animés d'un nouveau zèle pour leurs fonctions [2]. » « Le premier jour du synode, à la messe pontificale, il donnait la sainte communion à tout le clergé; puis s'organisait une procession générale par toute la ville en laquelle, outre les prêtres du chapitre, cent curés, revêtus du surplis, précédaient l'évêque. Au retour, il faisait prononcer une profession de foi. Le second jour, il laissait la parole à l'un des chanoines ou autres titulaires. Il faisait relire les statuts des synodes précédents et n'en établissait aucun nouveau sans avoir recueilli à leur sujet les avis des curés présents. Après la solennité, il réunissait ceux-ci et les partageait en commissions à la tête desquelles il mettait un président; on y traitait les différentes questions concernant la discipline ecclésiastique et le ministère des âmes [3]. »

Il s'en faut qu'à Genève comme à Milan le succès répondît à cette belle ordonnance. La conversion ou les progrès du clergé, comme ceux de tout corps social, ne sont jamais rapides. C'est une œuvre de longue haleine qui demande beaucoup de sagesse, de continuité et d'abnégation; sauf exception, le changement n'est pas sensible aux premières générations. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans les ordonnances de Genève comme dans les *Acta ecclesiae mediolanensis,* on trouve de multiples répétitions. Ce serait même un travail intéressant que de suivre d'année en année la courbe des ordres ou défenses réitérés. En bref, ils portent sur les obligations professionnelles et sur les obligations personnelles des pasteurs d'âmes. En voici les lignes essentielles.

« Il n'y a pas de diocèse, lisons-nous dans la *relatio dioecesana* de 1606, qui ait plus besoin d'un séminaire de clercs que celui de Genève. Cependant, jusqu'ici, c'est en vain qu'on travaille à son érection; la mense épiscopale est trop faible pour qu'on en puisse rien retrancher. » De cet état d'infériorité, l'évêque se tire par quelques mesures que lui suggèrent ou lui permettent les circonstances. Tout d'abord — et le fait est exceptionnel à cette époque — il n'accepte de donner la tonsure qu'à ceux qui ont l'intention d'entrer dans l'état ecclésiasti-

1. Mgr Rebord, *Synodes de S. François de Sales, de son prédécesseur et de ses successeurs,* Annecy, 1922, p. 9.
2. Déposition du chanoine Jay, citée dans *Œuvres,* t. XXIII, p. 263 en note.
3. *Ibid.*

que et qui offrent quelque garantie de persévérance : « Tous venants et se présentants aux ordres seront tenus d'apporter attestation *vitae et morum* de leur curé, à forme du statut de Milan [4] ». Et le prélat ne se contente pas de velléités et de protections. A l'un des candidats qui comptait sur l'honneur de sa famille pour éluder l'examen canonique, « Vous êtes mon cousin, lui dit-il, mais il vous faut de meilleures recommandations que celle de votre parenté ».

Pour opérer dans les mœurs une réforme plus radicale et plus profonde, il eût fallu l'aide d'une association sacerdotale capable de restaurer l'esprit de la discipline ecclésiastique. « C'était le désir de notre saint d'introduire à Annecy le genre de vie observé par les oblats de saint Charles ; aussi pria-t-il son jeune ami Jean François de Blonay, de faire un séjour à Milan pour y étudier l'organisation de cette congrégation [5] ». Faute de réalisateurs, le projet n'aboutit point. Pour conférer à meilleur escient la charge des âmes, François de Sales usa d'une autre méthode plus efficace, celle du concours. Le concile de Trente l'avait exigé, Claude de Granier l'avait pratiqué, il suffisait donc de tenir la main ferme à l'observation d'une loi déjà reconnue. Monsieur de Genève n'y manqua pas. « Je vendrai ma crosse, disait-il, pour assurer l'impartialité du concours. » Pour la collation de ces bénéfices, il ne céda, en effet, ni aux instances du duc de Savoie, ni à la censure de vieux amis, ni aux menaces des intrigants. La haute conscience de son devoir d'état était trop éclairée sur les conséquences de la moindre faiblesse en ces faveurs. « Les bons curés, disait-il au P. Philibert de Bonneville, ne sont pas moins nécessaires que les bons évêques et les évêques travaillent en vain s'ils ne pourvoient leurs paroisses de prêtres de piété, de science suffisante et de vie exemplaire. Ceux-ci sont les pasteurs qui doivent marcher immédiatement devant le troupeau pour lui enseigner le chemin du ciel et lui montrer le bon exemple. L'expérience m'a appris que le peuple devient aisément dévot quand le clergé l'excite à la vertu par la parole de Dieu et le bon exemple et qu'il s'égare promptement quand les prêtres sont ignorants, quand ils manquent de zèle pour le salut des âmes ou qu'ils sont de mauvaise conduite. »

C'est à ce clergé revalorisé que François de Sales va rappeler, dans les synodes diocésains, ses obligations professionnelles. En premier lieu, la résidence ; c'est le fondement et la condition de toute l'organisation paroissiale et diocésaine. Homme de Dieu, le pasteur se doit aux tâches primordiales de l'office divin et de la sainte messe dont « il doit savoir les cérémonies selon l'usage de Trente ». Homme des âmes, il doit, après en avoir reçu les pouvoirs, leur dispenser la parole de Dieu et les sacrements. Donné gratuitement, chacun de ceux-ci

4. *Œuvres*, t. XXIII, pp. 391 et 413.
5. Dom Mackey, *Saint François de Sales et la formation du clergé*, dans la *Revue du clergé français*, t. XXV, février 1901, p. 523.

doit être administré selon les rubriques du rituel. Le baptême ne peut donc être conféré solennellement dans les maisons particulières. Les confessions et communions pascales doivent être contrôlées par le chef de la paroisse. Les mariages sont bénis normalement à la messe *de sponso et sponsa*. Homme de culte, le pasteur doit veiller à la propreté, au silence et au respect de son église. Il n'entendra les confessions de femmes qu'au confessionnal et ne leur laissera aucune place réservée dans le chœur. Il conservera avec décence les saintes huiles, les reliques des saints et leurs images. Il tiendra à jour ses registres de baptêmes, de mariages, de sépultures et le *liber status animarum*. Il interdira, « en églises, certains noels pleins de paroles indignes, profanes et contraires à la piété et révérence dues aux lieux et choses sacrées ». Il utilisera honnêtement les aumônes déposées dans la « boîte aux âmes », en respectant les intentions des donateurs : messes pour les trépassés, luminaire, fabrique, etc.

Les obligations personnelles du pasteur correspondent à son devoir d'état. En recueillant tous les beaux textes des *Acta ecclesiae mediolanensis* sur l'« honnêteté de vie des clercs », on pourrait fixer les points essentiels de la perfection cléricale selon les données les plus authentiques de la tradition pastorale. Les ordonnances de saint François de Sales sont d'ordinaire moins explicites et se tiennent sur les lignes négatives : défense « aux personnes ecclésiastiques de tenir en leurs maisons et logis aucunes femmes desquelles la demeure et séjour avec eux puisse justement être suspect » ; de fréquenter « les tavernes et cabarets ès lieux de leur résidence », les marchés et les foires, les banquets, « les jeux illicites en tous lieux et les licites et autres passe-temps ès places, carrefours, rues, chemins et autres lieux publics, comme aussi la chasse qui se fait à course de chiens et avec l'arquebuse, de laquelle le port est totalement prohibé » ; obligation de porter l'habit clérical, la tonsure (à Milan : de se raser la barbe). Ici et là, trois catégories de personnes méritent mention spéciale ; les sages femmes, « les mères sages de chacune parroche à qui les curés doivent enseigner la manière et forme de baptiser l'enfant » ; les imprimeurs et libraires soumis à une surveillance sévère, nous dirions importune ; enfin « ceux qui fréquentent parmi les terres des hérétiques, voisins de notre diocèse ou bien qui sont contraints d'y demeurer pour gagner leur vie, nous avons donné pouvoir à tous curés et autres qui ont permission de confesser de les ouïr en confession et absoudre de n'avoir pas célébré les fêtes commandées par Notre Mère la sainte Eglise, de n'avoir pas jeûné les jours de veilles, de quatre-temps et de carême ; comme aussi d'avoir mangé de chair ces mêmes jours, excepté les vendredis et samedis ; et pareillement d'avoir été aux prêches des ministres, pourvu qu'ils n'aient pas pris part à la Cène ». Il est douteux qu'à Milan, ils eussent bénéficié d'une telle indulgence. La consigne du V^e^ concile était plus stricte : « L'évêque

doit avant tout demeurer dans cette sollicitude constante et cette vigilance continuelle afin que non seulement le fléau pestilentiel de l'hérésie ne s'infiltre pas dans le troupeau qui lui est confié mais afin que tout soupçon soit écarté. Et si ce mal venait à se glisser parmi nous... il faudrait s'appliquer par tous les efforts possibles à l'extirper au plus tôt avec ceux qui sont atteints ou même suspects d'un tel fléau selon les règles des canons et des sanctions pontificales » [6].

Telles sont les principales ordonnances de saint Charles Borromée et de saint François de Sales en leurs synodes diocésains. Elles composent comme la toile de fond de leur administration et se tiennent dans les lignes tridentines, plus fermes à Milan, fidèles aussi à Genève. Si l'on veut chercher plus profondément le sens de leurs activités épiscopales, on n'a qu'à comparer leur dirigisme pastoral sur trois points importants où ils ont exprimé leur pensée en des écrits significatifs : l'enseignement du catéchisme, la prédication et les avis aux confesseurs.

---

6. Sur tous ces points essentiels, voici les références parallèles dans les *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (*A.E.M.*), 2 vol., éd. de Lyon, 1683 et les *Ordonnances synodales de Genève* (*O.S.G.*). Celles-ci se trouvent toutes dans le tome XXIII des *Œuvres* de S. François de Sales; sans le répéter, nous indiquons simplement l'année du synode et la page du tome. Pour Milan, toutes les références vont au tome I des *Acta*; nous indiquons le concile provincial (c.p.) ou le synode diocésain (s.d.) ou le décret ou l'instruction, etc., et la page. Ce tableau montre à quel point, dans l'administration de son diocèse, saint François de Sales est tributaire de saint Charles Borromée.

Synodes : *A.E.M.*, II[e] c.p. (p. 56); IV[e] c.p. (p. 147); V[e] c.p. (p. 226) : VI[e] c.p. (p. 255). *O.S.G.*, 1617 (pp. 389, 396). Résidence : *A.E.M.*, I[er] c.p. (p. 19); V[e] c.p. (p. 224); edict. p. 365. *O.S.G.*, 1603 (p. 267); 1605 (p. 306); 1617 (p. 395). Messe et office : *A.E.M.*, I[er] c.p. (p. 9); II[e] c.p. (pp. 55-58); III[e] c.p. (pp. 78-79); IV[e] c.p. (p. 121); V[e] c.p. (p. 221); VI[e] c.p. (p. 249); IV[e] s.d. (pp. 290, 293). *O.S.G.*, 1603 (p. 267). Pouvoirs de juridiction : *A.E.M.*, IV[e] c.p. (p. 113); VI[e] c.p. (p. 248). *O.S.G.*, 1617 (p. 392); 1609 (p. 411). Baptêmes : *A.E.M.*, I[er] c.p. (p. 7); II[e] c.p. (p. 53); IV[e] c.p. (pp. 108-109); V[e] c.p. (p. 178); *O.S.G.*, 1617 (p. 406); 1610 (p. 413). Devoir pascal : *A.E.M.*, II[e] c.p. (p. 53); III[e] s.d. (p. 279); *O.S.G.*, 1605 (p. 307); 1607 (p. 404); 1609 (p. 411). Mariages : *A.E.M.*, II[e] c.p. (p. 55); III[e] c.p. (p. 83); V[e] c.p. (p. 235); VI[e] c.p. (p. 256); III[e] s.d. (p. 282); *O.S.G.*, 1607 (p. 406); 1608 (p. 409); 1609 (p. 411); 1610 (p. 413); 1617 (p. 397). Eglises : *A.E.M.*, I[er] c.p. (p. 30); IV[e] c.p. (pp. 101-102); *O.S.G.*, 1603 (pp. 265, 267, 269); 1607 (p. 406). Confessionnaux : *A.E.M.*, V[e] s.d. (p. 383); *O.S.G.*, 1617 (p. 393); Saintes huiles : *A.E.M.*, IV[e] c.p. (p. 287); V[e] s.d. (p. 383); *O.S.G.*, 1617 (p. 393); 1616 (p. 413). Registres paroissiaux : *A.E.M.*, Instruct. supell. Ecclesiae (p. 506); *O.S.G.*, 1603 (p. 270); 1607 (p. 406); 1617 (p. 394). Sanctitas vitae clericalis : *A.E.M.*, pp. 15, 18, 76, 139, 219, 249, 279, 288, 309, 315; *O.S.G.*, Sentiment sur la collation des bénéfices (p. 400). Habit clérical : *A.E.M.*, edict. p. 397; V[e] s.d. (p. 310); *O.S.G.*, 1603 (p. 268); 1617 (p. 395); 1614 (p. 417). Tavernes, etc. : *A.E.M.*, IV[e] s.d. (p. 279); *O.S.G.*, 1603 (pp. 268-269); 1610 (p. 413); 1617 (pp. 395-396). Sages femmes : *A.E.M.*, I[er] c.p. (p. 7); V[e] c.p. (p. 178); Instruct. *de Baptismo*; *O.S.G.*, 1603 (p. 270); 1608 (p. 409). Femmes au presbytère : *A.E.M.*, XI[e] s.d. (p. 331); *O.S.G.*, 1603 (p. 263); 1617 (p. 393).

Deux maîtres-catéchistes.

L'initiation chrétienne des enfants est, on le sait, l'une des plus grandes œuvres de saint Charles Borromée. L'achèvement du catéchisme romain était déjà une preuve de son zèle; les réalisations de Milan montrèrent quel cas il faisait de l'apostolat auprès des enfants. Dès 1564, il signala à l'attention de Nicolas Ormaneto la *compagnia della riformazione christiana* qui se rassemblait en l'église de la Sainte Couronne. Le fidèle vicaire général doubla en 1565 les quinze groupes en activité. Au premier concile provincial, l'archevêque, à peine arrivé à Milan, ordonna à tous les curés d'assembler dans leur église au son de la cloche tous les enfants de la paroisse pour leur faire le catéchisme les dimanches et jours de fêtes. Il montra aux pasteurs de la ville que l'avenir religieux du diocèse était là et leur recommanda de favoriser les catéchistes volontaires qui s'offraient un peu partout. Les prédicateurs devaient exhorter souvent les parents et les maîtres à envoyer au catéchisme leurs enfants ou leurs domestiques. A travers tous les *Acta ecclesiae mediolanensis,* on rencontre les mêmes et instantes recommandations : aux 2e, 3e, 4e et 5e conciles provinciaux et au cinquième décret du 4e synode diocésain.

« Partout, dans les villages et les bourgs du diocèse, surtout s'ils sont distants de l'église paroissiale, ou pour toute autre raison dont l'évêque jugera l'à-propos, les vicaires forains et les curés mettront leur zèle à instituer des écoles de la doctrine chrétienne, outre celles qui existent dans l'église paroissiale. Ils les établiront dans une église, chapelle ou oratoire, le plus proche et le plus commode possible et viendront en aide à tous les prêtres et clercs de ces bourgs et villages. En outre, si parfois dans le diocèse par suite des pluies, des neiges, du mauvais temps... l'accès de ces écoles est vraiment difficile, les mêmes curés et vicaires forains auront soin que dans les oratoires ou chapelles voisines ou tout au moins en tout autre lieu décent, par un clerc capable de cet office ou par des fidèles plus instruits, un exercice soit assuré pour cet enseignement. »

Ces sodalités de catéchistes se multiplièrent avec un tel succès que l'archevêque se décida à les grouper en une congrégation qui fut chargée de toute l'instruction religieuse à Milan et dans le diocèse. Il lui donna des constitutions et règles spéciales qui ne couvrent pas moins de cent pages dans les *Acta ecclesiae mediolanensis.* Tout est prévu pour l'élection et les offices du prieur, du sous-prieur, des visiteurs généraux, des conseillers, du moniteur général, du secrétaire, des visiteurs principaux et des assistants. A toutes les fêtes, ces officiers, au nombre de vingt-six, tenaient conseil à l'église Saint-Dalmace.

Chaque école groupait à son tour tout un monde actif et ordonné de prieur, sous-prieur, discrets, moniteur, chancelier, grands maîtres, silencieux, pacificateurs, infirmiers et « pêcheurs » (recruteurs).

Le succès de cette organisation fut l'un des grands triomphes de saint Charles. En 1565, à son arrivée à Milan, il avait trouvé une

trentaine d'écoles ; en 1584 à sa mort, à Milan et dans tout le diocèse, il y en avait 740, comprenant 273 officiers généraux, 1726 officiers particuliers, 3040 catéchistes et 40.098 écoliers. Le grain de sénevé était devenu grand arbre et sa semence allait se reproduire dans toute l'Eglise d'Italie et de France.

A Genève, saint François de Sales suit l'exemple du grand cardinal avec une originalité aussi ingénieuse que charmante. « Son talent de catéchiste était merveilleux. Il chassait tout nuage obscur des intelligences, ne laissait place à aucune hésitation en matière de foi [7] ». Suivant les décrets du concile de Trente, Claude de Granier avait prescrit qu'en toutes et chacune des paroisses le catéchisme serait enseigné les dimanches et jours de fêtes. Faute de temps, de forces ou de zèle, les curés savoyards se contentèrent souvent de faire leur prône sans donner aux petits une instruction particulière. Le nouveau pasteur leur fit la leçon.

Dès l'hiver de 1603, il réunit lui-même les enfants d'Annecy le dimanche en l'église Notre-Dame de Liesse. On devine si ses dons naturels et surnaturels s'épanouissaient dans un tel apostolat. Son imagination créatrice se donne libre carrière. Pour convoquer son petit monde, les annonces du haut de la chaire et les sonneries de cloches lui semblent vieux jeux. L'heure venue, il envoie dans les rues d'Annecy un crieur en dalmatique bleue qui répète à haute voix : « venez à la doctrine chrétienne ; elle vous enseignera le chemin du paradis ». Intrigué, tout un peuple d'enfants accourt à l'église où l'évêque les attend. « C'était un contentement non pareil d'ouïr combien familièrement il exposait les rudiments de la foi ; à chaque propos, les riches comparaisons lui naissaient en la bouche pour s'exprimer. Il regardait son petit monde et son petit monde le regardait. Il se rendait enfant avec eux pour former en eux l'homme intérieur et l'homme parfait selon Jésus Christ [8]. » « En enseignant la doctrine chrétienne avec tant de familiarité, il rendait la doctrine chrétienne aimable et désirable ; et les petits enfants s'estimaient glorieux de pouvoir rapporter quelques-unes de ses belles conceptions et exemples quand ils s'en revenaient au logis et encore plus de quoi le serviteur de Dieu les avait caressés et favorisés, leur donnant des petits présents pour les encourager à bien dire et à apprendre les leçons [9]. »

Après avoir ainsi donné l'exemple, l'évêque d'Annecy était en droit de commander à ses curés. A chaque synode, il les rappelle au devoir de l'instruction chrétienne des enfants [10]. Il institue la fête des catéchis-

7. Dépos. *V. Berreta* citée par F. Trochu, *Saint François de Sales*, t. II, p. 43.
8. Louis de la Rivière, *Vie de l'Illustr. François de Sales*, Lyon, 1625, p. 364.
9. Dépos. *S. Serget*, citée dans F. Trochu, *op. cit.*, t. II, p. 31.
10. *O.S.G.*, 1603 (p. 264) ; 1610 (p. 412) ; 1611 (p. 414) ; 1612 (p. 416).

tes. Il leur enjoint de suivre le catéchisme de Bellarmin. Enfin il leur dresse un règlement où l'on reconnaît ses procédés pédagogiques.

A lire le nom de ceux qui sont chargés de cet emploi, on devine aussi l'intention qu'avait l'évêque d'établir une confrérie du catéchisme dans le style de l'institut de la doctrine chrétienne de Milan. Dans le diocèse de Genève ses prétentions devaient évidemment être plus modestes et les succès localisés. Il est cependant intéressant de relever cette tentative salésienne. Les détails abondent en traits de mœurs.

« Le peuple est convoqué par la cloche « devant vespres de si bonne heure que le catéchisme puisse avoir deux heures surtout en été ». Un portier accueillera les enfants à l'église (ou à l'école), leur apprenant la façon de saluer afin qu'ils sachent dire : Dieu nous donne sa paix, le signe de la croix, la génuflexion. « Le prieur députera quelques autres frères au secours du portier et ce prieur et les autres officiers tâcheront de se trouver de bonne heure à l'école et auront soin que les enfants soient enseignés et observent le silence. On enseignera autant de temps que le prieur trouvera être à propos. Le sous-prieur et admoniteur prendront pareillement garde qu'il ne se fasse point de bruit, autrement ils en feront signe tacitement au silencier. » La leçon sera d'abord apprise par petits groupes, cinq ou six enfants pour l'ordinaire. « Au signal du prieur, et après la bénédiction du prêtre (s'il y en a quelqu'un), commencera la leçon commune sous forme de dispute. Les enfants, ayant formé le signe de la croix et prononcé les paroles hautement, réciteront la partie du catéchisme qui leur aura été assignée, ceux-ci en interrogeant, ceux-là en répondant. (Le prieur) les fera quelquesfois arrêter et leur demandera ce qu'il voudra, afin de les rendre par ce moyen plus prudents et plus attentifs. Prenant occasion de ce qui aura été récité, il fera un bref discours et abrégé. » «Enfin il renverra les enfants, les avertissant de revenir de bonne heure au premier jour de fête suivant. Il distribuera des récompenses... ; le chancelier marquera les absents et un prêtre fera une exhortation finale. »

Les dernières lignes de ce règlement montrent qu'il s'agit d'une institution bien spécifiée : « Tous les mois pour le moins le prieur enverra (à Annecy) quelqu'un des officiers ou maîtres à la congrégation générale ou diocésaine qui rapportera l'état et les nécessités de son école et pareillement toutes les écoles se visiteront les unes les autres par quelqu'un des leurs, afin qu'il se fasse une sincère et sainte communication de tous les fruits et utilités spirituelles à la plus grande de gloire de Dieu [11]. »

Au recul des siècles il est difficile d'apprécier le résultat de cette organisation et de ces méthodes. Il faut rendre hommage à celui qui avait été initiateur et original imitateur de l'archevêque de Milan.

« *La prédication qui est le devoir principal des évêques.* »

Les deux grands réformateurs se retrouvent encore côte à côte sur le champ de la prédication de la parole de Dieu. Ils ont réalisé à fond le décret du concile de Trente sur « le principal devoir de l'évêque ». Ils l'ont accompli jusqu'aux limites de l'importunité.

11. *Œuvres*, t. XXIII, pp. 276-278.

Pendant ses dix-huit ans d'épiscopat, Charles Borromée ne cesse de faire entendre la parole de Dieu. Il prêche à temps et à contretemps, à tous propos et pour tous ; les prêtres se lassent de l'écouter, non les foules qui proclament que personne n'a jamais parlé avec autant d'autorité. Parmi ses ouvrages inédits, on compte cinq volumes d'homélies écrites de sa main ou recueillies par ses secrétaires. Sa *Sylva pastoralis* forme un recueil de sermons à l'usage des curés. Pour eux aussi il rédige ses *Instructiones praedicatorum Verbi Dei.* C'est un long développement du décret du 3e concile provincial concernant les prédicateurs. L'archevêque parle d'abord de ceux à qui incombe le devoir de la prédication, les évêques ou leurs suppléants, séculiers ou réguliers. Il s'étend ensuite sur la discipline spirituelle de l'orateur sacré, la pureté de vie, la science, le sens de l'à-propos et de l'adaptation qui lui sont nécessaires. L'auteur insiste sur la formation générale autant que sur la préparation immédiate des sermons. Il indique les sujets à traiter : la fuite du péché, les mauvaises habitudes à extirper, les sacrements, les vertus, les bonnes mœurs, les institutions ecclésiastiques, les œuvres pies à promouvoir. Son *compendium* s'achève par de méticuleuses recommandations sur le style, le maintien, l'élocution, le ton de voix, les gestes de celui qui en chaire tient la place de Dieu.

Ce long traité n'a plus guère qu'une valeur documentaire ; la lettre de l'évêque de Genève à André Frémiot de Chantal garde un intérêt psychologique et historique [12]. Mieux encore que ses sermons, elle marque l'influence que saint François de Sales exerça en son temps, au moins en France, sur l'éloquence sacrée. Elle annonce la « petite méthode » de saint Vincent de Paul, débarrassant la chaire des excentricités des orateurs de la Ligue et l'empêchant de devenir une tribune académique. Dans l'évolution des genres littéraires, le sermon était sur la voie du classicisme français ; l'évêque d'Annecy prévenait une déviation fâcheuse pour l'idée même de la parole de Dieu.

Ces « avis sur la vraie façon de prêcher » répondent à quatre questions : qui doit prêcher ? dans quel but ? que doit-on prêcher ? comment faut-il prêcher ? Chaque développement s'agrémente de traits, d'exemples, de conseils où l'on reconnaît l'humaniste chrétien. Encore aujourd'hui ces pages se lisent avec profit. « Nul ne doit prêcher qu'il n'y ait trois conditions : une bonne vie, une bonne doctrine, une légitime mission. » La remarque est de première importance pour les évêques à qui le concile de Trente a rappelé « le principal devoir » de leur charge. « Quant à la doctrine, il faut qu'elle soit suffisante », et non pas nécessairement transcendante. A titre d'exemple, saint François de Sales cite encore saint Charles : « le bienheureux cardinal Borromée n'avait de science que fort bien médiocrement ; toutefois il

12. *Œuvres*, t. XII, pp. 299-325.

faisait merveilles ». L'autorité d'une bonne vie exige non seulement la fuite des fautes réelles mais encore la circonspection dans les choses qui, sans être mauvaises par elles-mêmes, peuvent scandaliser. Que les prélats vivent au gré de leurs aises et caprices, « on dit : ils ont bon temps, ils s'en donnent à cœur joie. Allez après cela prêcher la mortification; on se moquera du prêcheur ». Qu'il songe donc à la grandeur divine de sa mission : « Sa fin et son intention doit être de faire ce que Notre Seigneur est venu pour faire en ce monde; et voici ce qu'il en dit lui-même : *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*. La fin donc du prédicateur est que les pécheurs morts en l'iniquité vivent à la justice et que les justes qui ont la vie spirituelle l'aient encore plus abondamment et se perfectionnent de plus en plus ». Pour atteindre ce but, il faut éclairer les intelligences et échauffer les cœurs. Faut-il aussi chercher à plaire à son auditoire? Oui, si l'on veut attirer au bien; non, si l'on veut attirer à soi :

« Au sortir du sermon je ne voudrais point qu'on dise : Oh! qu'il est grand orateur! Oh! qu'il a belle mémoire! Oh! qu'il est savant!... Mais je voudrais que l'on dise : Oh! que la pénitence est belle! oh! qu'elle est nécessaire! Mon Dieu, que vous êtes juste et bon! Et semblables choses. Ou que l'auditeur ayant le cœur saisi ne puisse témoigner de la suffisance du prédicateur que par l'amendement de sa vie. »

Pour le choix des sujets, saint François emploie certaines formules qui sont restées célèbres. Il faut prêcher la parole de Dieu telle qu'elle est révélée dans l'Ecriture sainte mais aussi telle qu'elle est dans la doctrine des Pères qui n'ont fait que « rompre en morceaux le pain de vie ou casser la coquille de l'amande pour qu'on puisse en manger le noyau ». La vie des saints qui n'est autre chose que l'Evangile mis en œuvre : « il n'y a pas plus de différence entre l'Evangile écrit et la vie des saints qu'entre une musique notée et une musique chantée ». Auprès de ces trésors de l'authentique parole de Dieu, que sont les histoires profanes? « Il faut s'en servir comme l'on fait des champignons, fort peu, pour seulement réveiller l'appétit ». Les fables des poètes? « oh, de celles-là, point du tout, ou comme de contrepoisons. » Or, les souvenirs mythologiques remis en honneur par la Renaissance étaient sur toutes les lèvres des orateurs à la mode. Des histoires naturelles? Très bien car toute la création sortie de la parole de Dieu chante la louange de son Ouvrier. Voilà ce qui touche la matière « en gros ». L'auteur de l'épître à André Frémiot ne s'en tient pas là; il explique plus clairement sa pensée en distinguant les différents sens : littéral, allégorique, anagogique et tropologique de l'Ecriture; l'emploi des sentences des Pères et des conciles qui doivent être « courtes, aiguës et fortes », des exemples qui doivent être « propres; bien proposés et bien appliqués », des comparaisons analogues aux paraboles de l'Evangile.

Quand le prédicateur a ainsi amassé les éléments de son sermon, « il faut tenir méthode sur toutes choses ». A ce propos, saint François de Sales ne dédaigne pas de tracer pour son correspondant quelques plans de sermons sur les mystères, sur les vertus, sur la vie des saints, sur une sentence de l'Evangile ou de l'Ecriture.

Quant à la forme, elle a son importance mais que d'illusions elle charrie avec la mode des temps et des pays !

« Je finis disant que la prédication, c'est la publication et déclaration de la volonté de Dieu faite aux hommes par celui qui est là légitimement envoyé afin de les instruire et émouvoir à servir sa divine majesté en ce monde pour être sauvé en l'autre ». Elle est donc plus une affaire de zèle et de charité qu'une affaire de talent. « Il suffit de bien aimer pour bien dire ».

Deux directoires de pastorale sacramentaire.

Si, comme porte le V[e] concile provincial de Milan, « le premier et plus grand souci des pasteurs doit être de s'occuper de ce qui a rapport à la conservation intégrale et inviolable de la foi catholique », il faut reconnaître que nos deux saints évêques ont « déployé beaucoup d'activité pour que tous et chacun des fidèles du Christ fussent bien instruits des éléments de la foi chrétienne ». Leur clairvoyance et leur zèle ne faiblit pas quand il s'agit de l'administration des sacrements. L'étude comparée de leurs directives, en ce qui concerne spécialement la pénitence et l'eucharistie, est encore révélatrice de leur tâche providentielle.

Deux documents apportent sur ce sujet tous les renseignements désirables ; deux manifestes, célèbres dans l'histoire de la pastorale sacramentaire : les *Instructions de saint Charles aux confesseurs* et les *Advertissements aux confesseurs* donnés en 1603 par l'évêque de Genève à son clergé. A vrai dire, les deux écrits ne sont comparables ni en valeur ni en importance. Le saint archevêque de Milan compose le premier après dix ans de séjour dans son diocèse ; François de Sales écrit le second un an après son arrivée à Annecy ; l'un entend porter un grand coup dans la direction des consciences, l'autre veut instruire sommairement un clergé de formation théologique incomplète ; celui-ci aura une répercussion sensible dans la théologie morale ; celui-là ne dépassera pas les bornes de la Savoie.

Pour bien comprendre l'œuvre de saint Charles, il ne faut pas oublier quel courant il avait dû remonter pour remettre en valeur le sacrement de pénitence. On a peine à s'imaginer la décadence des idées et des usages dans le diocèse de Milan vers 1565. Certains prêtres avaient rendu odieuse la confession auriculaire ; d'autres en avaient fait un jeu. « D'ailleurs, raconte Guissanno, ils étaient ensevelis dans une si profonde ignorance qu'un grand nombre de curés ne savaient pas la forme du sacrement de la confession, encore moins ce que c'était que censures et cas réservés. Il s'en trouvait même en certains

endroits du diocèse dont la stupidité allait jusqu'à les porter à ne se confesser jamais. Ces insensés ne pouvaient se persuader qu'eux qui confessaient les autres fussent aussi obligés de se confesser [13]. » Devant cette décadence profonde, l'archevêque devait réagir vigoureusement. Il s'y appliqua dans ses ordonnances synodales et dans ses lettres pastorales.

« Que le curé, dit-il, exhorte souvent ses fidèles à s'approcher du sacrement de pénitence non seulement quand ils y sont tenus par les commandements de l'Eglise mais le plus fréquemment possible. Qu'il leur fasse souvent remarquer que la pénitence a des racines amères, sans doute, mais des fruits d'une suavité exquise... Les fruits seront en rapport avec la préparation, si, en esprit d'humilité et en l'amertume de son âme, le pécheur peut pleurer et avouer ses péchés. »

Mais comment espérer le retour au sacrement si les confesseurs ne s'« imposent par l'intégrité de leur vie » ?

« Qu'ils s'appliquent (donc) à vivre saintement pour pouvoir enseigner les devoirs des vertus chrétiennes, non pas seulement en paroles mais par leurs exemples ; qu'en aucune manière leur conduite ne contredise leurs paroles. Plus ils excelleront en charité et en zèle pour le salut des âmes, plus ils seront les instruments adaptés à la bonté divine. Pour s'exciter davantage à cette intégrité de vie, en fréquentes et silencieuses méditations, qu'ils pensent de qui ils tiennent la place et quelle est la sainteté de leur rôle dans ce ministère [14]. »

Ces deux textes peuvent servir de liminaire aux *Instructions aux confesseurs*. Celles-ci ont été composées en 1575 pour le jubilé. Pour ne pas les interpréter à faux, il ne faut pas oublier à quel état moral elles se réfèrent. Un clergé qui a perdu toute délicatesse surnaturelle ; beaucoup de ses membres n'ont ni l'idée ni le souci de l'importance du sacrement de pénitence ; ils l'administrent sans juridiction, sans compétence, sans discrétion, sans dévouement. Un peuple au sens moral oblitéré par les facilités de la vie. A tous, prêtres et laïques, il faut parler ferme et net. Nul danger de tomber dans l'excès. Enclins à l'indulgence, les confesseurs sauront en rabattre des exigences d'un athlète de la pénitence et les fidèles ne sont pas sujets au scrupule.

Replacées dans leur contexte historique, les *Instructions aux confesseurs* n'induisent pas au rigorisme auquel elles ont donné lieu dans la suite. Beaucoup de pages sont d'enseignement courant et traditionnel. Elles débutent par la préparation nécessaire aux confesseurs : pouvoirs de juridiction, science théologique, vertus réelles et solides, prière. Elles parlent ensuite de la préparation des pénitents : extérieur modeste, sens moral éveillé, repentir sincère. Parmi les motifs de contrition le plus à la portée des âmes simples figurent « la honte de leurs fautes,

13. G. B. Giussanno, *Vie de S. Charles Borromée*, Avignon, 1824, t. I, p. 83.
14. *A.E.M.*, t. I, pp. 3, 52, 71, 107, 170, 286, 319, etc. ; t. II, pp. 741-840.

la grave injure faite à Dieu et le danger d'une damnation éternelle » ; et l'auteur note explicitement que « cette attrition est suffisante pour les absoudre ». A propos de la confession, il suggère les moyens d'aider le pénitent dans son examen de conscience. Les difficultés augmentent quand il s'agit de sonder le ferme propos sur la fuite des occasions, surtout chez les récidivistes et les habitudinaires. Le saint cardinal s'en prend particulièrement aux modes féminines qui, en son temps comme au nôtre, étaient effrontément scandaleuses. Sa sévérité s'étend ensuite sur toutes les occasions les plus courantes et ici, il faut avouer que les exemples choisis prêtent à confusion. Y a-t-il vraiment occasion prochaine de pécher gravement à « faire profession de jouer continuellement aux cartes et aux dés, de tenir pour les autres un lieu préparé à cet effet » ? Enfin la réprobation du saint est bien près d'englober toutes les situations sociales où la vertu est simplement à l'épreuve : la guerre, le trafic, les magistratures, la profession d'avocat, de procureur et autres semblables fonctions...

A ces lignes, on croit entendre les protestations de l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote*. Tout son effort tend précisément à rendre la vie mondaine compatible avec les exigences de l'Evangile. Aussi veut-il qu'au confessionnal comme en chaire, en conversations comme en leçons, le prêtre agisse surtout par persuasion, par conseils, par direction individuelle. C'est l'accent spécial de ses *Advertissements aux confesseurs* [15]. Il ne prend pas le ton majeur que saint Charles garde toujours en tout ce qu'il écrit et en tout ce qu'il fait. M. de Genève va dire à peu près les mêmes choses mais sans rien dramatiser. Son opuscule d'une vingtaine de pages comprend une série de remarques d'un intérêt psychologique plus accentué. Voici d'abord ce qui concerne la disposition intérieure du confesseur :

> « Ayez une grande netteté de conscience puisque vous prétendez de nettoyer et purger celle des autres... Souvenez-vous que les pauvres pénitents vous nomment Père et qu'en effet vous devez avoir un cœur paternel à leur endroit, les recevant avec un extrême amour, supportant patiemment leur rusticité, ignorance, imbécillité, tardivité et autres imperfections... »

Les différentes catégories de pénitents sont à discerner avec la même bienveillance : il y a le pénitent « travaillé de honte et de vergogne à qui il faut donner assurance », le pénitent « effronté et sans appréhension », le pénitent « craintif et en quelque défiance d'obtenir le pardon de ses péchés », le pénitent « en perplexité pour ne pas savoir bien dire ses péchés ou pour n'avoir pas su examiner sa conscience ». Pous tous, spécialement envers les femmes, « il faut être charitable et discret ». La même délicatesse s'impose dans les « demandes qu'il faut faire au pénitent avant qu'il s'accuse », dans la « manière d'imposer les restitutions ou réparations du bien et honneur

15. *Œuvres*, t. XXIII, pp. 281-296.

d'autrui », dans « le refus d'absoudre ceux qui ne sont point capables de recevoir la grâce de Dieu ». Dans la liste des cas réservés à l'Ordinaire, il faut compter les pratiques de sorcellerie, « les charmes ou nouement d'aiguillettes qui se font contre l'effet du mariage », le meurtre volontaire, les actes d'impureté sacrilège, « violence et forcement de filles et de femmes », « brûlement volontairement fait des maisons d'autrui, pillement et larcin de choses sacrées ». Quant aux pénitences sacramentelles, les ordonnances synodales de 1608 et de 1611 rediront les consignes déjà données dans les *Advertissements* : « les curés tâcheront de n'imposer aux pénitents pénitences confuses mais spécifiques et tendant à douceur plutôt qu'à rigueur ».

Comme l'atteste sainte Jeanne de Chantal, c'est ainsi qu'en usait le saint évêque de Genève au confessionnal :

« Il se donnait tout entier à ce saint exercice sans mesure ni limite que de la nécessité de ceux qui recourraient à lui ; il quittait tout pour cela... parce qu'il savait qu'en ce sacrement se faisait le grand profit des âmes. Tous les dimanches et fêtes, quantité de personnes qui y venaient, seigneurs, dames, bourgeois, soldats, chambrières, paysans, mendiants, personnes malades, galeuses, puantes et remplies de grandes abjections, il les recevait tous sans différence ni acception de personne, avec égal amour et douceur... Il donnait à ses pénitents tout le temps et le loisir qu'ils désiraient pour se bien déclarer. Jamais il ne les pressait... Il donnait de fort petites pénitences... Il parlait peu en confession sinon pour lever les vains scrupules et pour éclairer ses pénitents de ce qui était péché et de ce qui ne l'était pas... Il aimait grandement que l'on fût clair, simple et naïf à la confession et disait à ses pénitents qu'il fallait bien faire entendre les mouvements par lesquels on fait les fautes, et qu'on ne se confessât point à la légère... Avec cette incomparable débonnarité, il ouvrait les cœurs les plus fermés, il en tirait tout le mal qui était dedans et y établissait des affections et résolutions solides. Il était incomparablement résolutif et éclaircissait les doutes et scrupules de conscience sur le champ, inspirant dans leur intérieur un parfait accroissement et repos [16]. »

*
* *

IV. LA SURVIE DES DEUX GRANDS RÉFORMATEURS

Quel que soit l'aspect sous lequel on étudie la vie et l'œuvre des deux saints évêques, on est toujours amené à cette conclusion : il y a la « manière », le charisme de saint Charles Borromée et il y a la « manière », le charisme de saint François de Sales. Si semblables par leurs sommets divins, leurs activités ne se recouvrent pas sur le plan humain. Leurs originalités, naturelle et surnaturelle, s'accordent avec leurs missions qui sont distinctes et complémentaires. Ils s'achèvent ensemble dans l'unité de leur service d'Eglise. Que l'on recueille leur héritage spirituel et l'on verra que leurs survies s'entrecroisent magni-

16. Sainte Jeanne de Chantal, *op. cit.*, t. III, pp. 205-207.

fiquement dans l'histoire. C'est cette interférence posthume qu'il nous reste à considérer.

Le grand cardinal de Milan occupe encore l'avant-scène. Il est par excellence l'évêque du concile de Trente, le « grand miroir de l'ordre pastoral », anneau d'or de la succession apostolique, le *Docteur des évêques*. Le concile avait restauré la hiérarchie en rappelant aux premiers responsables dans l'Eglise leurs devoirs et leurs droits. Restait la question décisive pour la vie de l'Eglise de trouver des hommes capables de réaliser cette mission, de porter ce « fardeau redoutable aux anges ». De son vivant et après sa mort, saint Charles Borromée les a suscités, dirigés, stimulés, menés à la perfection de leur état. Au témoignage de ses biographes, sa « maison », à Milan comme à Rome, a été un séminaire d'évêques d'où sont sortis d'excellents prélats comme A. Seneca, B. More, N. J. Fontana, N. Mascardo, G. Trivulzio, J. B. Castello et vingt autres. Des nonces formés à son école de vertu et de diplomatie ont porté son esprit à travers le monde : Ormanneto en Espagne, Bononi en Suisse, Speciani en Allemagne.

Pendant tout le XVII[e] siècle, il exerce sur l'Eglise de France une influence conquérante et prépondérante. Tous les réformateurs, prélats et fondateurs, s'inspirent de ses méthodes et ne font que transposer ses décrets et ses initiatives. Aux meilleurs d'entre eux on appliquera jusqu'à son nom : A. Potier de Gesvres sera appelé le Borromée de Beauvais, A. P. Grammont, le Borromée de la Franche Comté, A. de Solminihac, évêque de Cahors, sera, dans le discours sur l'héroïcité de ses vertus, nommé par Pie XI le Borromée de la France.

La vie de saint Charles écrite par Bascapé circule de mains en mains à partir de 1606; celle de Giussanno est traduite en français en 1615; A. Godeau compose la sienne en 1657. Chaque année, le panégyrique de saint Charles est prononcé par les orateurs, petits et grands, devant les auditoires les plus variés.

Les *Acta ecclesiae mediolanensis* pénètrent par extraits à Lyon dès 1582. Les conciles d'Aix (1589), de Toulouse (1590), d'Avignon (1594), reproduisent à la lettre les décrets des conciles de Milan sur les évêques, sur les vicaires forains, sur l'enseignement de la doctrine chrétienne. A la fin du siècle, les *Acta* pourront servir de lecture spirituelle aux évêques. On les trouve signalés dans la plupart des synodes diocésains.

En 1652, l'Assemblée générale du Clergé de France répandra, dans tous les diocèses, les *Instructions aux confesseurs* et ce petit opuscule deviendra le grand directoire sacramentaire de l'époque. En un mot comme en cent, saint Charles Borromée est incontestablement le géant de la réforme épiscopale en France comme en Italie, l'initiateur de génie à qui il faut toujours revenir si l'on veut comprendre l'histoire religieuse de ce temps [17].

17. Sur ce rayonnement de saint Charles, nous nous permettons de renvoyer

La restauration hiérarchique se double d'un renouveau moral et en l'une comme en l'autre, on sent l'action irremplaçable de l'archevêque de Milan. Son intransigeance domine chez M. Bourdoise et chez saint Vincent de Paul comme chez M. Olier et chez Bourdaloue. Le jansénisme est une excroissance qui est venue empoisonner la plante tout entière mais à la racine de tout le progrès spirituel il y a un germe puissant et fécond qui vient de Milan. Ce rigorisme qu'on respire dans toute la littérature post-tridentine était le contrepoison nécessaire pour lutter contre la licence tranquille du temps d'Henri IV et le laxisme non moins réel du siècle de Louis XIV. Toute l'élite chrétienne, évêques, prêtres et religieux, pieux laïques, s'y sont fermement attachés et il est curieux de voir à Annecy Jean d'Arenthon d'Alex, le véritable héritier de saint François de Sales, conseiller à son clergé non pas les *Advertissements aux confesseurs* mais les *Instructions aux confesseurs* [18].

Admirable synergie pastorale.

Pour supporter cette action fulgurante qui aurait pu devenir desséchante, il n'avait qu'à se tourner, il est vrai, vers son illustre prédécesseur. M. de Genève est, lui aussi, « à la porte du XVII[e] siècle religieux dont il a ouvert toutes les avenues, même celles qui semblent échapper à sa lumière [19] ». Son action posthume vient compléter celle de saint Charles Borromée; il en assouplit la raideur, il en maintient l'élan intérieur, il harmonise la réforme extérieure de l'Eglise et la réforme intérieure des âmes. « Moliniste fervent, il (a) prophétiquement forgé les armes les plus sûres contre le pessimisme jansénis-

---

à notre article : *La lignée épiscopale de saint Charles Borromée,* dans *N.R.Th.,* nov.déc. 1947, et à un livre qui doit paraître prochainement dans la section historique du *Museum Lessianum* : *L'évêque dans la Tradition pastorale du XVI[e] siècle.*

18. Dans son livre sur *Le jansénisme en Savoie,* Chambéry, 1945, M. Perroud écrit sur le jansénisme moral ces lignes qui nous semblent très justes : « Dans l'Eglise et jusque parmi les saints deux opinions se sont toujours affrontées sur les conséquences du péché originel et les atteintes qu'il a portées à la nature et à la raison. Tandis que les docteurs africains, portés au pessimisme, professaient que la raison a été obscurcie et la nature foncièrement corrompue, les alexandrins estimaient que, si elles ont été privées du secours des lumières et des forces surnaturelles, elles n'ont pas été altérées dans leur essence et que, sous le contrôle de la foi et avec l'appui de la grâce, elles peuvent conduire à la vérité et acheminer à la vertu. Ces deux tendances se sont partagé les esprits au cours des siècles, l'Eglise n'intervenant que pour réprimer les excès de l'une et de l'autre, et condamnant tour à tour l'optimisme exagéré des humanistes païens et le pessimisme outrancier des protestants et des jansénistes. A l'opposé de saint François, défenseur de Molina et représentant accompli de l'humanisme dévot, Jean d'Arenthon d'Alex penchait visiblement vers le rigorisme africain, mais son attachement à la doctrine de saint Thomas l'a gardé de l'erreur doctrinale et l'aspect plus froid et moins engageant de sa dévotion ne l'a pas empêché de donner, comme son illustre prédécesseur, l'admirable exemple d'une sainte vie » (pp. 39-40).

19. J. Calvet, *La littérature française de François de Sales à Fénelon,* p. 21.

te [20] » et, sans lui, il est fort à craindre que l'idéal borroméen eût été faussé par les disciples d'Arnaud. « Que de fléaux déchaînés ou envenimés par (cet) esprit contraire ; lequel aura toujours ses adeptes et qui en aurait aujourd'hui davantage si François de Sales n'était pas venu [21] ». *Doctor experimentalis,* comme l'appelle très justement H. Brémond, il a fait passer son ineffable sourire sur le visage austère que prend tout ascétisme social et ses mains délicates en ont adouci les angles.

« Je ne veux pas d'une dévotion fantastique, brouillone, fâcheuse, chagrine, mais une piété douce, suave, agréable, paisible, et, en un mot, une piété toute franche et qui se fasse aimer de Dieu premièrement et puis des hommes [22]. » A ses visitandines qui appréhendent partout le péché, il répète : « *La Sainte Eglise n'est point si rigoureuse que l'on pourrait penser.* Si vous avez une sœur malade de la fièvre tierce seulement et qu'un jour de fête son accès dut la prendre pendant la messe, vous pouvez et devez perdre la messe pour demeurer auprès d'elle, bien qu'en la laissant seule il ne lui en dût point arriver de mal ; car, voyez vous, *la charité et la sainte douceur de notre bonne Mère l'Eglise sont partout surnageantes* [23]. » « Je hais par inclination naturelle, par la condition de ma nourriture, par l'appréhension tirée de mes ordinaires considérations, et, comme je pense, par l'inspiration céleste, toutes les contentions et disputes qui se font entre catholiques, desquelles la fin est inutile et encore plus celles desquelles les effets ne peuvent être que des dissensions et différends, mais surtout en ce temps plein d'esprits disposés aux controverses, aux censures et à la ruine de la charité [24]. » « *Voici le haut point de la vertu : corriger l'immodération modérément* [25]. »

En s'exprimant de la sorte, M. de Genève n'entend rien rabattre de l'idéal de l'Evangile ; il veut seulement ne pas toujours en rester à son aspect « épouvantablement sérieux ».

Nul n'est plus convaincu que lui que l'appel du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », s'adresse à tous, que la perfection n'est le monopole d'aucune classe, et que la sainteté est dans la perfection de la vie ordinaire, chacun selon son état social. Après tant d'autres, Pie XI a mis en relief dans son encyclique *Rerum omnium* ce message de François de Sales :

« Il paraît avoir été par un dessein spécial de Dieu donné à l'Eglise pour réfuter par les exemples de sa vie et l'autorité de sa doctrine un préjugé déjà en vogue à son époque, à savoir que la véritable sainteté, conforme à l'enseignement de l'Eglise catholique, dépasse la portée des efforts humains ou à tout le moins qu'elle est si difficile à atteindre, qu'elle ne concerne en aucune façon le commun des fidèles mais convient seulement à ce petit nombre de personnes douées d'une rare énergie et d'une exceptionnelle élévation d'âme ; qu'en outre cette sainteté entraîne tant d'ennuis et d'embarras, qu'elle est absolument incompatible avec la situation d'hommes et de femmes vivant dans le monde... Sans enlever

20. H. Bremond, *op. cit.,* t. I, p. 117.
21. H. Bremond, *op. cit.,* t. I, p. 111.
22. *Œuvres,* t. XIII, p. 59.
23. *Œuvres,* t. VI, p. 309.
24. *Œuvres,* t. XIV, pp. 96-97.
25. *Œuvres,* t. XV, p. 93.

à la piété la juste austérité qui convient à la vie chrétienne, il la distingue d'abord de cette sévérité exagérée qui effraye et décourage les âmes dans la pratique de la vertu; puis il se consacre tout entier et montre que la sainteté est parfaitement compatible avec tous les devoirs et toutes les conditions de la vie dans le monde... Il nous enseigne encore à rester fidèles aux convenances, à ne pas supprimer la nature mais à la vaincre, à nous élever vers le ciel peu à peu, à tendre vers la sainteté par la voie commune, si l'on n'est pas appelé à une perfection extraordinaire [26]. »

Ces paroles si mesurées de Pie XI fixent la vraie place de saint François de Sales dans l'histoire de l'Eglise. Ce beau génie synthétique, d'une cohérence admirable, est celui qui a le mieux contribué à faire passer dans les mœurs les lois portées par le concile de Trente, à concilier les réformes et les aspirations, à réaliser enfin cette coïncidence attendue depuis plusieurs siècles entre les impulsions de la tête et les mouvements des membres. Saint Charles Borromée avait agi le premier, surtout sur le plan hiérarchique, extérieur et social. Le style de sa vie épiscopale devait rester dans le ton majeur de ses hautes œuvres : conciles, synodes, fondations. Après lui, saint François de Sales est venu pour persuader plus que pour commander, pour approfondir plus que pour entraîner, pour humaniser de sa divine douceur tout ce que l'autre avait lancé de sa puissante main. Le secret de leur action commune dans la tradition pastorale est là : dans cette causalité réciproque entre la réforme hiérarchique et le développement mystique, dans la compénétration de l'action individuelle et de l'action sociale, bref dans l'unité de l'Eglise en toutes les âmes et en chacune d'elles. C'est par là que saint François de Sales continue et complète l'action historique de saint Charles Borromée. « Comparée à l'attitude religieuse alors courante, (son) enseignement offre le caractère d'une véritable réaction personnaliste. Son objectif, c'est de constituer un christianisme qui puise intégralement sa valeur dans la vie même des chrétiens, indépendamment de toute considération sociale ou politique. Ce qu'il veut établir d'abord, c'est l'obligation pour chacun en tant que tel d'adopter une certaine attitude à la fois intérieure et extérieure qui se caractérise par le mot « dévotion ». Cette attitude comporte un engagement de toute la personne [27] ». C'est à cette condition que la réforme tridentine pouvait réussir. Que peuvent les lois, les institutions, les directives les plus parfaites sans la valeur personnelle des individus auxquels elles s'adressent et que peuvent les personnalités les mieux douées si leur action n'est pas insérée, hiérarchisée, coordonnée et assimilée dans la tradition pastorale? Ou les mots n'ont plus de sens ou il faut reconnaître que l'action de saint Charles et celle de saint François de Sales contiennent l'explication de toute l'histoire actuelle de l'Eglise, qu'elles offrent le lien le plus solide entre la hié-

26. Pie XI, Enc. *Rerum omnium* du 26 janvier 1923.
27. L. Cognet, *La spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, 1949, p. 43.

rarchie et le laïcat chrétien, qu'elles sont le gage de tous les progrès à venir.

La rencontre symbolique.

En mars 1612, au chevet de la Mère de Chantal, en danger de mort, saint François de Sales fit vœu d'un pèlerinage au tombeau de saint Charles Borromée. Il fut immédiatement exaucé. Sans retard il exécuta sa promesse. Le 15 avril, lundi de Quasimodo, raconte Charles Auguste de Sales, il monta à cheval à onze heures du matin et quitta Annecy avec ses compagnons. « On ne vit jamais de pèlerins plus saintement appliqués. Le silence et l'oraison étaient leur occupation ordinaire... Notre B. P. leur donnait chaque soir le point de méditation en les invitant à demander par l'intercession de saint Charles le zèle qui lui était nécessaire pour la conduite de son diocèse [28]. »

Le jeudi 25 avril, ils arrivèrent à Milan où M. de Genève fut accueilli par le cardinal Frédéric Borromée, cousin et second successeur du saint. Les deux prélats étaient faits pour se comprendre dans leur commune vénération envers le grand archevêque. Le 26 avril, François de Sales célébra la messe dans la crypte du dôme de la cathédrale devant la châsse du saint, revêtu de la chasuble que celui-ci avait portée. Au cours du saint sacrifice, « son visage, raconte P. Magnin, vicaire général qui l'assistait à l'autel, devint si lumineux et flamboyant que les personnes présentes n'en pouvaient supporter la majesté et baissaient les yeux, n'osant regarder le serviteur de Dieu. Il eut grand' peine d'achever la messe, tant il était ravi et hors de lui-même, et après il répandit une très grande abondance de larmes, en sorte qu'il fut bien difficile de l'arracher d'auprès du tombeau de saint Charles ; ce qui fit dire publiquement à l'assistance que le saint archevêque de Milan avait intérieurement et spirituellement rendu la visite au saint évêque de Genève [29]. »

Cette rencontre mystérieuse n'est-elle pas le symbole de la compénétration de la sainteté et de l'action pastorale de saint Charles Borromée et de saint François de Sales dans la réforme de l'Eglise après le concile de Trente?

Enghien. P. BROUTIN, S. J.

28. *Année Sainte,* citée par F. Trochu, *op. cit.*, t. II, p. 567.
29. Dépos. de *M. de Chaugy,* citée par F. Trochu, *op. cit.*, t. II, p. 571-2.

De la certitude dans les états mystiques

A propos d'une règle ignatienne du Discernement des esprits

Le problème que je voudrais éclaircir en cette étude n'est pas celui de la *sécurité pratique* où peut se trouver une personne à l'égard de ses états d'oraison. L'illusion peut y être sans importance pour la conduite à tenir. Du moment que les résultats sont bons et peuvent être exploités pour le profit spirituel, peu importe qu'ils soient dus au jeu des puissances naturelles, sous la motion de la grâce ordinaire considérée à tort comme une grâce mystique, — ou même à l'action du démon qui se trouve ainsi pris à ses propres pièges.

La question présente est tout autre. Il ne s'agit pas d'un jugement pratique et prudentiel, ni de la conduite à tenir en conséquence. On demande *si* et *comment* une personne peut être *certaine* qu'un phénomène spirituel qui se passe en elle est d'ordre proprement mystique. Ceci intéresse aussi bien la personne même que son directeur.

Saint Ignace, dans la seconde série des règles pour le discernement des esprits, formule la suivante :

« Il appartient exclusivement à Dieu Notre-Seigneur de donner à l'âme la consolation sans cause précédente; c'est en effet le propre du Créateur d'entrer dans l'âme, de sortir d'elle, de la mouvoir en l'entraînant tout entière à l'amour de sa Divine Majesté. — Je dis : sans cause, c'est-à-dire sans aucun sentiment ou connaissance préalable de quelque objet que ce soit d'où pourrait provenir la dite consolation, moyennant les actes de l'entendement et de la volonté » (Règ. 2). Dans la 8e règle de la même série saint Ignace revient sur ce sujet pour déclarer qu'en ce genre de grâces « il ne peut y avoir d'illusion, vu qu'elles procèdent de Dieu seul. » C'est donc ici la certitude absolue, à l'abri de toute méprise.

Si nous rapprochons ces indications de l'ensemble des règles du discernement des esprits, nous voyons que, pour le saint auteur, les faits intérieurs de la vie chrétienne se répartissent en deux catégories bien tranchées. L'une — c'est la plus commune — où le jeu naturel des facultés humaines enveloppe si bien l'action divine et l'influence des esprits bons ou mauvais, qu'aucune perception immédiate ne saurait les distinguer. L'autre où Dieu agit seul, en répudiant le concours de toute activité inférieure : c'est là que nous trouvons l'effet « sans cause » — entendez : créée — que signale la Règle 2. Dans le premier cas, l'origine d'une consolation spirituelle ne se laisse pas discerner sans délai ni obscurité. Pour la découvrir, il sera nécessaire de mûrement réfléchir, de raisonner, de peser avec soin les circonstances et les fins; et encore la conviction à laquelle on parviendra ne sera souvent que probable, morale, pratique, et l'erreur pourra s'y glisser. Au contraire, quand Dieu agit seul et directement, il n'y a pas lieu à hésitation, parce que l'action propre et pure de Dieu est inimitable : elle a des caractères tellement accusés qu'on ne saurait les contrefaire; elle s'impose avec évidence.

Essayer de réduire à une seule ces deux catégories, faire rentrer la seconde dans la première, c'est aller en ligne droite contre le sens de saint Ignace. Incontestablement, l'auteur des Exercices connaît deux niveaux de la vie spirituelle. Et quoique les Exercices se déroulent en général dans le cadre de la vie spirituelle ordinaire, on y trouve déposés çà et là, et particulièrement dans les textes ici étudiés, les amorces de la vie mystique [1].

1. Cfr Louis Peeters, S. J., *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace.*

A la vérité, au cours de cette dernière même, pourront apparaître des événements épisodiques sur l'origine desquels le doute sera permis et légitime : par exemple, certaines visions ou paroles intérieures, etc. Mais dans ce qui en fait le fond, c'est-à-dire partout où Dieu sera senti comme présent et agissant dans l'âme, la certitude sera acquise.

Sainte Thérèse ne montre pas là-dessus une moindre assurance que saint Ignace. En maints endroits de ses œuvres, elle fait force sur la clarté, l'évidence, le caractère indubitable de l'irruption divine au moment où elle se produit et souvent même après. Voici quelques textes. « L'âme verra cela *très clairement* et pour lors *elle ne pourra en aucune façon douter que Dieu ait été présent en elle.* » (*Vie,* ch. 15 *circa finem.* Il s'agit là de la quiétude, premier degré de l'oraison mystique). « L'âme *voit clairement* qu'un seul moment de ce goût de Dieu ne peut être d'ici-bas » (*Ibid.,* ch. 14). « Je puis dire seulement ceci : l'âme se considère comme étant unie à Dieu, et il lui en reste *une telle certitude qu'en aucune manière elle ne peut cesser de le croire* ». « Des hommes peu instruits (los que non tenian letras) » contestent la réalité de cette expérience, parce que, disent-ils, « Dieu n'est présent en nous que par sa grâce » qui échappe à l'expérience. Thérèse *« ne peut les croire...* ayant compris *comme par une vue claire* qu'Il [Dieu] était là en présence propre » (*Ibid.,* ch. 18 *circa finem*). « Je reviens à ce signe que j'ai dit être le véritable... Dieu s'établit lui-même à l'intérieur de cette âme, si bien que, revenue à elle, *elle ne peut absolument pas douter* (en ninguna manera pueda dudar) qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle. Et cette vérité demeure si fermement établie pour elle que, dût-elle passer plusieurs années sans que Dieu lui renouvelât la même faveur, elle ne l'oubliera pas et *ne pourra douter* de sa réalité... *C'est une certitude* qui demeure dans l'âme et que Dieu seul peut mettre en elle » (*Château, 5^mes^ Demeures,* ch. 1).

On pourrait poursuivre l'enquête à travers toute la littérature mystique. Les fragments que nous en avons cités et surtout les affirmations de la *Doctora mistica* suffisent pour que soit posé le problème : d'où provient cette certitude absolue? comment le sujet peut-il être assuré que ce qu'il éprouve est bien la présence, la révélation immédiate de Dieu en lui et non pas une émergence de son propre subconscient?

Le P. de Guibert, dans ses excellentes *Leçons de théologie spirituelle* (ch. XXII, p. 305, note 17), expose très clairement cette difficulté. A propos de la règle que nous étudions, il écrit : « Cette règle est théoriquement inattaquable en ce sens que Dieu seul peut agir immédiatement sur notre volonté comme sur notre intelligence; mais pratiquement la difficulté sera de nous rendre compte qu'il y a action immédiate, puisque pensées et mouvements de volonté peuvent, on le sait, émerger brusquement dans notre conscience, sans que nous puissions en percevoir aucune cause, en réalité, causés par le travail subconscient. »

Peut-être l'embarras provient-il ici de ce que l'on consulte trop unilatéralement la psychologie courante, en s'abstenant de toute vue ontologique et théologique. Posons donc d'abord un principe de cet ordre, qui paraît indiscutable : il éclairera notre route.

En soi, dans sa réalité objective, la révélation directe de la présence de Dieu dans l'âme, ce fait où l'activité humaine n'est pour rien, doit avoir des caractères irréductibles, inassimilables à ceux de n'importe quel autre événement intérieur. Sa marque distinctive et première n'est point sa brusquerie, son apparition inopinée, la rupture de continuité qu'il pratique dans le train ordinaire de la vie spirituelle. Ce ne sont là que les modes de son insertion dans la durée temporelle, et non pas ses constitutifs essentiels, sa différence spécifique. Car Dieu pourrait se manifester ainsi de façon constante, tenir l'âme sous cette influence victorieuse ininterrompue. En fait, c'est même bien ainsi que les choses se passent dans certains états mystiques supérieurs. On rencontre des personnes qui, au milieu des occupations de la vie terrestre, ne perdent pas un instant la vue de la Sainte

Trinité présente en leur intérieur. Mais éphémère ou persistante, l'expérience mystique reste en substance toujours identique. A celui qui la subit une conviction s'impose, irréfragable : Dieu est là. Ce qu'il éprouve, ce n'est pas d'être dominé par une pensée obsédante, par une impression subjective tenace, mais par la présence réelle de Quelqu'un : *Dominus est,* c'est le Seigneur. Et voilà ce qui donne à l'événement insolite sa physionomie propre et distincte.

Au contraire, les phénomènes psychologiques issus du subconscient ont les mêmes caractères constitutifs que les actes ou impressions humaines ordinaires : ce sont des images, des impulsions, des désirs, des pensées et sentiments comme les autres. Ils n'étaient que latents, voilés pour un temps, par suite de diverses circonstances accidentelles. Ce que la sonde psychanalytique retire des profondeurs ne présente, en soi, aucun caractère suprahumain.

Il faut donc admettre que le contenu de l'expérience en question ne ressemble à rien d'autre. Ceux qui l'ont faite en sont convaincus; ils le disent et le répètent : ils ont reconnu le Dieu qui entrait chez eux. Les autres hommes ne peuvent avoir de ce fait qu'une connaissance par ouï-dire, et qui ne leur en fournit aucune représentation : ils sont, à son égard, dans l'état de l'aveugle-né à qui l'on tenterait de faire entendre ce qu'est une sensation de couleur. C'est là un domaine fermé dont l'expérience personnelle seule a la clé [2].

Les lointaines analogies que l'on projette sur lui pour l'éclairer n'entr'ouvrent même pas la porte du mystère et ne permettent d'y jeter directement aucun regard. Les heureux privilégiés ne cessent de l'affirmer : la rencontre du Seigneur est quelque chose d'ineffable, qu'aucun langage ne saurait exprimer.

Devant ces affirmations, le plus sage est, je crois, de s'incliner. D'ailleurs, quand on pense à ce qu'est Dieu, on les comprend. On conçoit que la manifestation de l'Infini, de l'Absolu dans une âme humaine soit un événement inouï, qui défie toute expression, toute comparaison [3].

Même si un tel événement est le couronnement normal de toute vie spirituelle fervente, comme le pensent plusieurs théoriciens de la mystique, il reste toujours réservé à l'initiative divine, sans qu'aucun effort humain, déployé sous la grâce ordinaire, le puisse produire. De ceci tout le monde tombe d'accord. Par lui l'on accède à un palier distinct et supérieur de la vie spirituelle; on entre dans un monde nouveau où l'on se sent d'abord dépaysé. Il peut d'ailleurs éclater à l'improviste, au milieu d'une vie encore imparfaite [4]. Bref, il est l'équivalent, dans l'ordre de la grâce intérieure, de ce qu'est, dans l'ordre extérieur, le miracle physique.

---

2. « Ces choses restent toujours bien obscures pour ceux qui n'en ont pas l'expérience; tandis que ceux qui l'ont faite les comprennent très bien ». Sainte Thérèse, *Château, 4^mes^ Demeures,* ch. 1.

3. Le P. de Guibert (*loc. cit.*) pense que « les âmes... ayant déjà une expérience personnelle des grâces de la contemplation infuse... puisent précisément dans cette expérience personnelle des critères empiriques leur permettant de discerner immédiatement cette action souveraine de Dieu en elles ». Soit, mais cette remarque ne touche pas le fond du problème. Il faut d'abord qu'une différence intrinsèque et constitutive sépare cette invasion de Dieu dans l'âme des afflux de l'inconscient, pour que l'expérience, si répétée soit-elle, puisse distinguer avec certitude celle-là de ceux-ci.

4. Exemple. Sainte Thérèse au début de sa vie religieuse, — elle n'avait pas encore vingt ans — ne s'inquiétait guère de commettre des péchés véniels. Et cependant elle reçut dès lors la grâce de l'oraison de quiétude et quelquefois même celle de l'oraison d'union (*Vie,* ch. IV). A son avis du reste, il arrive parfois que Dieu accorde de telles faveurs à ceux qui ne se sont pas exercés longtemps dans la voie ordinaire : « Il n'y a point là-dessus de règle certaine. Dieu accorde ses dons quand il veut, comme il veut, et à qui il veut » (*Château, 4^mes^ Demeures,* ch. I). Et enfin ces dons ne sont pas accordés en proportion de la vertu acquise, de la sainteté (*Ibid., 1^res^ Demeures,* ch. I).

Il ne s'ensuit pourtant pas que, dans la vie mystique, tout soit nécessairement clair et distinct dès le début. Loin de là! Les mystiques témoignent que la présence de Dieu s'impose à eux avec évidence. Mais il arrive parfois et surtout dans les commencements, que cette évidence soit combattue par des pensées adverses, non pas sans doute au moment même où elle brille, mais après. On s'est senti subjugué par l'irrésistible présence de Dieu. Mais, l'impression éteinte, revenu à soi, il arrive parfois que l'on doute, que l'on se demande si l'on n'a pas été le jouet d'une illusion, voire d'un artifice du démon qui voudrait nous écarter des pratiques saines et sûres de la piété ordinaire [5]. L'expérience a été si nouvelle, si étrange! Quand un beau jour, une personne, essayant de méditer un sujet qu'elle a préparé avec soin, se trouve soudain privée de ses moyens ordinaires de réflexion, quand toutes ses pensées et sentiments sont impérieusement balayés pour ne laisser place qu'à l'ineffable Présence, il n'est pas étonnant qu'elle s'interroge ensuite sur ce qui lui est arrivé, sur l'incroyable événement qui s'est produit en elle, sans elle. Ces inquiétudes sont très compréhensibles. L'étonnant serait plutôt qu'elles ne se produisissent pas. N'oublions pas que Dieu est toujours pour nous ici-bas le grand Inconnu, infiniment différent de tout ce que l'expérience usuelle nous révèle. On peut donc s'attendre à ce que sa manifestation inopinée et, par surcroît, encore obscure, pose à la pensée réfléchie des problèmes. Du moment que celle-ci entre en jeu loin de l'expérience originelle, du moment qu'on se met à raisonner, on trouvera des raisons pour et contre dont le heurt sera un tourment. C'est alors qu'une direction éclairée, — que sainte Thérèse se plaint si souvent de n'avoir pas rencontrée — sera nécessaire pour dissiper les nuages et remettre l'âme dans la paix. Les nuages d'ailleurs ne planent que sur les premières étapes de la vie mystique : à certaines altitudes ils ne se forment même plus [6].

Ainsi se trouve délimité, au sein de la vie spirituelle, un domaine à part.

Sans doute, il y a une présence habituelle de Dieu dans toute âme en état de grâce, mais elle reste secrète, imperceptible, soustraite à l'expérience, et ne donne point, par elle-même — sainte Thérèse nous l'a dit — cette impression unique, incomparable, d'une visite spéciale du Seigneur. Le P. Bainvel a bien marqué cette différence radicale en donnant de la vie mystique la définition suivante : « la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement » (*Nature et Surnaturel,* II, 5, p. 62). Formule excellente, si on entend, ainsi qu'il convient, la grâce sanctifiante comme constituée d'abord par l'inhabitation et l'action des Personnes divines dans l'âme, d'où résulte la transformation de celle-ci — et non pas cette transformation seule, cet « accident inhérent » dont parle la théologie et qui est chose créée.

Sans doute encore, tout acte surnaturel est déclenché par une grâce actuelle, qui est la propre et immédiate motion du Saint-Esprit exercée sur l'âme. Mais le Saint-Esprit ne se manifeste point là en personne et sa motion, comme telle, ne tombe pas sous l'expérience. De plus cette loi générale qui régit tout le domaine de la grâce ne spécifie rien en particulier. Elle ne rend pas compte de l'aspect absolument singulier des expériences dont nous parlons. Aucun acte et même aucune attitude constante de vertu, fût-elle héroïque, ne s'égale, ne ressemble, même de loin, à de telles expériences. Du reste, ces actes ou attitudes de vertu ne sont pas communément « sans cause », pour employer les mots de saint Ignace, c'est-à-dire qu'ils n'apparaissent pas comme détachés de toute racine psychologique observable. Le sujet peut d'ordinaire, en examinant son passé, découvrir leurs antécédents effectifs : de pieuses méditations ou lectures, une conversation, un sermon entendu, l'exemple des saints ou du milieu, etc.

---

5. Cfr sainte Thérèse, *Vie,* ch. XXIII.

6. Cfr par exemple sainte Thérèse, *Château, 6^mes Demeures,* ch. II vers la fin; saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel,* Livre II, ch. 24.

Par exception, une grâce de conversion ou de transformation spirituelle peut fondre à l'improviste sur l'individu et le jeter avec violence aux pieds de son Maître. Une telle révolution que rien de connu ne faisait prévoir, peut avoir l'apparence d'un surgissement de l'inconscient. Mais, il importe de le noter, elle n'implique nullement, par elle-même, l'expérience de la présence intérieure de Dieu. Si ce caractère distinctif lui manque, elle rentrera dans la catégorie des faits de conscience dont l'origine est ambiguë et ne peut être décelée que par des analyses et des raisonnements : ils ne sont pas de ceux que nous étudions ici. Si au contraire elle porte ce caractère, elle se différenciera de prime abord des émergences de l'inconscient.

De tout ce qui précède une conclusion ressort. Ce serait contredire catégoriquement le témoignage des mystiques et commettre une grosse confusion que de replonger leurs perceptions de Dieu dans la masse des événements d'une vie spirituelle même fervente, même sainte. Ces perceptions font saillie hors de la masse, émergent du courant, comme des phénomènes à part. Mais ceux qui ne sont pas entrés dans les hautes demeures décrites par sainte Thérèse [7], sont naturellement tentés de ramener ce qui se passe là au niveau de leurs humbles expériences, et, si l'on ose dire, de le « banaliser », en expliquant ce qu'ils ne connaissent point par ce qu'ils connaissent. Comme, dans la voie commune, l'action divine se coule dans les activités humaines et s'y insinue jusqu'à en devenir expérimentalement indiscernable, on veut que ce régime soit général, sans exception, et se prolonge tel quel dans la vie mystique. Des tentatives de ce genre ont eu lieu, parfois même du fait de personnages fort doctes [8]. Sachons respecter ce qui nous passe et ne cherchons point, par un besoin d'explications claires et de compréhension adéquate, à humaniser le divin.

Cependant, pour compléter cette étude et apaiser, s'il se pouvait, ces répugnances à l'égard de la spécificité de l'expérience mystique, il est nécessaire de dissiper quelques confusions.

Disons d'abord qu'elle ne comporte aucunement la claire vue de la Divinité; elle n'a rien de commun avec la « vision face à face », réservée au Ciel. Tout à l'inverse, aucun de ses caractères n'est plus fortement affirmé par les mystiques — en particulier par Denys et saint Jean de la Croix — que son obscurité. Elle n'est point du même ordre que ce qui s'appelle, au sens vulgaire et surtout scientifique, une expérience, là où l'objet s'offre en pleine lumière et se prête sans difficulté à l'examen. Ici au contraire, l'Objet ne se laisse pas maîtriser, ni manier; il se présente et se dérobe à la fois; il a des allures indépendantes et souveraines : « c'est le propre de Dieu seul, nous dit saint Ignace, d'entrer dans l'âme et d'en sortir à son gré ». Et c'est pourquoi, arriver à la contemplation infuse, c'est selon le témoignage des mystiques, plonger dans « la grande Ténèbre ».

Alors, pour rejeter la possibilité d'une telle contemplation, arguera-t-on de la contradiction qui semble exister entre son caractère immédiat et son obscurité? Ce serait en vain. Car une intuition peut être confuse, une connaissance directe n'est pas nécessairement une connaissance pleine, claire, précise, distincte, qui permette de définir son objet. Faut-il ici des comparaisons (nécessairement inadéquates)? La contemplation mystique (c'est l'une des images préférées de saint Jean de la Croix) ressemble à un « toucher » dans l'obscurité; ou, pour prendre l'image inverse, elle est comme la vue d'une lumière trop éclatante, qui éblouit : on voit, mais on ne distingue rien.

D'autre part, certains contesteraient la réalité de l'expérience mystique au nom

7. A partir de la 4me, dans le *Château intérieur*.

8. « Au lieu de chercher à pénétrer la vraie pensée du saint, on se contente d'adapter son langage à des choses vulgaires et connues d'avance ». Poulain, *Les grâces d'oraison*, ch. XV, p. 200.

de l'inviolabilité de la conscience qui ne tolère aucun apport étranger. Il y aurait beaucoup à dire sur ce principe, et l'on pourrait demander à ceux qui le soutiennent comment ils entendent la communication entre les divers esprits, le langage, l'enseignement, etc. Mais n'entrons pas dans cette discussion de caractère philosophique général qui n'intéresse point le cas unique et transcendant des rapports de Dieu avec ses créatures. Quoi qu'il en soit des autres êtres, Lui ne peut être atteint par l'exclusive prononcée contre eux. Dire, comme saint Ignace, que par le fait mystique, Dieu « entre » dans l'âme, c'est dire simplement qu'il lui laisse apercevoir alors sa présence et son action, dérobées par essence aux prises de la conscience naturelle. Il était déjà là, mais invisible. A présent, s'il ne lève pas entièrement le voile qui le cachait, comme il le fera dans l'autre vie, — la vision d'ici-bas reste obscure — il le rend du moins transparent, et de plus en plus, à mesure que la vie mystique se développe et s'élève. Nul viol ici d'une intimité, car il y a en nous quelque chose de plus profond que notre être même : c'est la Source d'où il découle; c'est l'action de Celui qui nous donne d'exister dans l'ordre de la nature et de la grâce. Rien ne nous est plus intérieur que cette action créatrice. Nous ne pouvons plonger au delà de ce que nous sommes; nous nous voyons *tout faits,* tandis que Dieu *nous fait* et, par là, détient le secret de notre existence, qui nous échappe. C'est en ce sens que l'on a pu dire que « Dieu est plus intérieur à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même [9] ».

Si ces explications sont exactes, la règle posée par saint Ignace se trouve justifiée dans sa teneur originale et pleine, sans atténuation ni correction d'aucune sorte.

Paris. J. DE TONQUÉDEC, S. J.

9. Dans le *Commentaire sur les Sentences,* III, dist. 29, a. 3, saint Thomas cite cette maxime, tirée, dit-il, du livre *De Spiritu et anima* (ch. 14), faussement attribué à saint Augustin (Migne, *P.L.,* XL. Cfr saint Thomas, *Quaest. de Anima,* art. 12, ad 1[m]). L'encyclique *Pascendi* la répète telle quelle, en l'approuvant. Dans le livre en question, elle n'a pas une forme aussi accentuée; il y est dit simplement que « Dieu est intérieur à l'âme et que rien ne lui est plus intérieur et plus présent : *nihil enim eo interius et nihil eo praesentius* ».

Pour appliquer la nouvelle discipline du jeûne eucharistique

La Constitution Apostolique *Christus Dominus* et l'Instruction du Saint-Office qui l'accompagne [1] suscitent de nombreuses questions d'application. On voudrait ici aider à les résoudre *en sériant, d'un point de vue pratique, les conditions* auxquelles sont accordées les exceptions.

On peut, en effet, ramener ces conditions aux trois types suivants : 1° Situations objectives expressément mentionnées rendant le jeûne difficile; 2° Inconvénient personnel et subjectif à rester à jeun, naissant de ces situations objectives; 3° Avis à demander à un « confesseur ».

Pour s'autoriser licitement, dans un cas particulier, à user d'une exception concédée, on vérifiera si ces trois ordres de conditions se trouvent réalisées. Or le *principe de vérification* nous paraît différent d'une condition à l'autre. En d'autres termes, chacune des trois conditions doit être considérée dans un esprit propre à elle, qui ressort clairement, nous semble-t-il, des textes romains et qui est à la base d'une juste interprétation. Dans les difficultés d'application qui se présentent, on constate en effet qu'interviennent des éléments d'interprétation assez subjectifs, de la part du fidèle qui consulte et du prêtre consulté. Or les textes, avertissant qu'on ne peut étendre les cas prévus, semblent requérir la pure objectivité. Jusqu'à quel point la subjectivité individuelle a-t-elle le droit de jouer, si elle veut rester fidèle aux exigences de la nouvelle législation? — Le but du législateur est évidemment de faciliter la communion. Mais il veut éviter tout abus de ses concessions. Dans de nombreux cas, on se sent impressionné d'une part, par le désir de communier qu'attise encore la nouvelle loi, d'autre part, par l'obligation, souvent impraticable au sens strict, de demander l'« avis » du prêtre. Et l'on se demande ce qui prévaut, l'impulsion donnée vers la communion ou le frein qui s'y oppose. Il nous semble que ces questions s'éclairent lorsqu'on considère le sens que les textes donnent à chaque ordre de conditions.

1° *Situations objectives prévues par la loi.*

Ici l'interprétation, expressément exigée par la nouvelle loi, demande que le cas particulier rentre dans un des cas objectivement indiqués. L'énumération de ces cas par le législateur est « taxative ». Ils doivent se trouver réalisés tels quels.

Cela ne veut nullement dire qu'ils ne soient pas très larges en eux-mêmes. Par exemple la première catégorie d'exceptions regarde les « malades ». Le fait d'ajouter, au mot italien « infermi », les mots : « même non alités » étend beaucoup cette catégorie. Encore faut-il que le cas soit réalisé tel quel.

Cela ne veut pas dire non plus que les *exemples* apportés par les textes pour expliquer les *cas* soient eux-mêmes exhaustifs.

Rappelons clairement les divers cas : a) Pour les « *malades même non alités* », la situation objective consiste uniquement dans leur état de santé. Toute personne souffrante, indisposée, affaiblie, âgée, les enfants débiles réalisent cette condition. On peut être « malade » depuis des mois, on peut l'être aujourd'hui même. — On voit que la vérification fera nécessairement appel à un élément d'appréciation subjective. Pourtant le fait devra exister. Un jeune homme se

1. Voir *N.R.Th.*, février 1953, p. 191-198.

sent indisposé le matin. Il sait par expérience que s'il ne prend pas à ce moment un cachet, il sera sérieusement incommodé pendant la journée. Autrefois il aurait dû renoncer à la communion, ou s'exposer aux conséquences de cette situation. Il réalise la condition et nous donnerions comme signe objectif le fait qu'une médecine lui soit pratiquement *nécessaire*; cela démontre en effet que le jeune homme n'est pas pleinement bien portant.

b) Pour les fidèles bien portants, trois cas, ni plus ni moins, sont autorisés : heure tardive de la communion, travail débilitant *avant* la communion, long parcours *avant* la communion. — Pour les prêtres bien portants et la célébration de la messe, trois cas analogues : heure tardive de la célébration (et ici elle est indiquée : après 9 heures), lourd travail du ministère sacré avant la messe, long parcours.

Voyons les *exemples* : *Heure tardive* : faute de prêtre présent plus tôt; écoliers ne pouvant rentrer déjeuner chez eux après la communion. Dans ce dernier exemple, un élément d'appréciation plus subjective vient se mêler, ou même se substituer au chiffre, indiqué seulement pour les prêtres. Très souvent, d'après le Pape, les enfants ne peuvent pas sans grande difficulté aller à communion et revenir déjeuner chez eux avant la classe. A cette catégorie d'enfants, la nouvelle loi veut faciliter la communion. — *Travail débilitant* : par ex., travail de nuit (ouvriers, employés, infirmières) précédant la communion; femmes attendant famille, longs travaux domestiques de la mère à accomplir avant la communion. — Enfin *long parcours* : une mesure objective est indiquée, la même pour les prêtres et les fidèles, deux kilomètres à pied; davantage, proportionnellement, si on emploie un véhicule; moins, si la route est difficile (pente raide) ou la personne affaiblie ou gênée. De nouveau apparaît l'élément subjectif d'appréciation. Pourtant il se ramène à ce critère ferme : l'effort qui correspond à une marche de deux kilomètres pour le bien portant. C'est à ce critère que l'on comparera le parcours *facilité* — véhicule — ou *gêné,* soit par la route, soit en raison de la personne.

La situation objective étant réalisée telle qu'elle est prévue, l'on en vient à la seconde condition, d'un type tout différent :

2° Inconvénient subjectif.

Le Saint-Office rappelle explicitement, quand il s'agit de fidèles « malades » ou non, la nécessité d'un inconvénient sérieux à observer le jeûne complet. Il ne répète pas cette exigence pour les prêtres non malades. Mais le Saint-Père a écrit pour tous : « Nous voulons exhorter ceux qui sont en état d'observer la loi (l'ancien jeûne eucharistique, l'eau naturelle cependant étant désormais toujours permise) de continuer à le faire exactement, de façon donc que ceux-là seuls qui en éprouvent la nécessité puissent jouir des concessions selon la mesure de cette nécessité ».

Comment juger dans le concret de l'existence de l'inconvénient subjectif sérieux? Doit-il s'ajouter strictement à la « situation objective », celle-ci constituant déjà, semble-t-il, un inconvénient sérieux? D'autant plus qu'on a tendance à traduire le mot latin *incommodum grave* par inconvénient « grave » ce qui exagère encore, par cette version inexacte, l'insistance du législateur. C'est ici surtout que les divers tempéraments pourront aboutir à des solutions très variables, sévères ou larges, si le critère n'est pas bien fixé. Or il ressort avec une clarté très suffisante des textes de la nouvelle loi.

Le but de la nouvelle législation est de faciliter l'accès à la sainte Table. Dans l'exposé des motifs qui le poussent à diminuer l'exigence du jeûne eucharistique, le Saint-Père répète qu'il veut remédier aux inconvénients, aux fatigues, aux obstacles. D'autre part il déclare à ceux qui le peuvent qu'ils doivent s'abstenir des nouvelles concessions. « Ceux qui en éprouvent la nécessité » pourront seuls en jouir.

De tout cela et du caractère très humain de la nouvelle législation, découlent, pensons-nous, ces deux propositions, qui peuvent servir de critère : 1° Les situations objectives prévues par la loi constituent des *présomptions* de grave inconvénient subjectif; 2° Pourtant il est demandé expressément que cette présomption soit vérifiée dans le cas particulier. Il y a donc, d'une part, à juger *sans scrupule* que la présomption est réalisée, d'autre part, à conserver *l'invitation* au jeûne, quand il n'y aura ni danger, ni gêne sérieuse, ni autre inconvénient vrai à l'observer.

3° *Avis à demander à un « confesseur ».*

Ceci ne s'applique qu'aux fidèles : le prêtre peut juger lui-même de son cas personnel. Le confesseur est tout prêtre approuvé. Il n'a pas à concéder une « dispense », pour laquelle la nouvelle législation lui donnerait des pouvoirs. Le Pape aurait pu agir ainsi. Non, la loi elle-même accorde des « exceptions ». Le prêtre doit les *constater*. Sa mission semble motivée par les deux raisons suivantes : Les fidèles ne connaissent pas la nouvelle loi qui n'a pas pu encore leur être enseignée, comme les autres, au catéchisme; de plus, ils seront peut-être portés à s'accorder trop largement le bénéfice des concessions. Il s'agit donc de donner un *avis qui constate* 1) le cas général prévu par la loi, 2) l'inconvénient subjectif sérieux dans le cas particulier.

On se demandera d'abord si cet avis est exigé *toties quoties*. La loi nouvelle déclare qu'on ne doit pas demander l'avis pour chaque cas individuel, mais une seule fois suffit pour toute la durée du même cas, même maladie, même situation. Remarquons que de sa nature l'inconvénient subjectif est variable. Le prêtre qui donne à un fidèle son avis favorable pour telle distance, élément objectif et stable, le donne en même temps pour un inconvénient sérieux subjectif qui ne sera pas tous les jours le même. Il paraît sûr qu'en répondant au fidèle, il devra souvent le faire conditionnellement, en lui expliquant l'esprit de la loi. En d'autres termes, l'avis, qui n'est nullement une permission, une dispense, nous l'avons dit, ne peut viser à supprimer simplement et toujours toute la responsabilité du fidèle dans l'application future de la concession, mais *à la former*.

On se demandera ensuite si la consultation du prêtre peut *suivre,* ou même *précéder* le cas particulier. On ne voit pas de difficulté à permettre de prendre du liquide avant de partir pour l'église, et de demander ensuite au prêtre si dans les circonstances où l'on se trouve, on peut maintenant communier, une heure s'étant écoulée. D'autre part, si avant de partir au camp, un chef scout a demandé expressément l'avis du prêtre pour les circonstances *particulières* du camp et des garçons (distance de l'église, travaux nécessaires, âge et santé...), il pourra sans doute communiquer à ses scouts cet *avis de prêtre* les concernant.

Un avis donné par le prêtre en chaire pour telle catégorie de personnes qui sont dans « le même cas », par exemple pour tous les habitants d'un hameau à telle distance de l'église, dans telles conditions de chemin, semble devoir suffire : la constatation est suffisamment *particulière* et elle remonte au *prêtre*.

On pourra même se demander si aucune expérience, acquise par le fidèle, d'avis précédemment reçus ne peut rendre évident le cas particulier qui se présente, je ne dis pas pour suppléer à un nouvel avis, mais plus exactement pour en tenir vraiment lieu. Certes l'avis ne porte pas seulement sur la vérification des diverses « situations » prévues par la loi; il doit juger de l'inconvénient personnel dans le cas particulier. Mais le cas particulier n'est-il pas susceptible de se reproduire pour soi et pour d'autres dont on aurait la garde ou le soin? de se reproduire dans des circonstances telles que certainement, et même *a fortiori,* les mêmes concessions sont applicables? Nous le disions plus haut : toujours une certaine marge de vérification *personnelle* sera laissée par le prêtre au fidèle

qui le consulte. Si le fidèle s'appuie, en effet, sur l'avis d'un prêtre, avis qu'il a reçu auparavant et valable aujourd'hui parce que c'est le « même cas », bien qu'il ne le soit pas individuellement, ni pour la même cause individuelle, ni pour la même personne, n'agit-il pas conformément à la prescription? On souffrait de l'estomac, aujourd'hui on éprouve de vives douleurs de tête. On a demandé avis pour telle distance, dans tel état de convalescence, en raison de telles difficultés de la route. On est aujourd'hui dans des circonstances plus fatigantes, objectivement et subjectivement. Telle mère de famille se trouve devant le cas de son deuxième garçon, plus faible que son premier, pour lequel elle a demandé l'année dernière la concession des « écoliers » relative à l'heure tardive.

Il semble bien dès lors que la catéchèse progressive puisse éclairer suffisamment les fidèles *par l'avis du prêtre dans les cas particuliers les plus ordinaires.*

Ne pourrait-on pas formuler ainsi cette condition : Il faut et il suffit que l'avis du prêtre soit à l'origine de l'usage des concessions, soit pour la vérification de la situation objective — ce qui suppose l'enseignement de la nouvelle discipline — soit pour la certitude de l'inconvénient subjectif sérieux — ce qui demande des consultations personnelles suffisantes pour être sûr du cas particulier.

Pour clôturer cette note, nous rappellerons, en les groupant, *les concessions nouvelles.* 1° Aux « malades même non alités », aussi aux prêtres pour la célébration, sont permis, moyennant l'inconvénient subjectif sérieux à rester à jeun, toute boisson ou aliment *liquide non alcoolique,* et tout *vrai « médicament »* (liquide alcoolique excepté). Sans restriction de temps.

2° Dans les trois autres situations prévues, soit pour les prêtres, soit pour les laïcs : est permise toute boisson ou aliment *liquide non alcoolique,* mais pas pendant l'heure qui précède la communion ou, pour les prêtres, la célébration.

3° Aux *messes du soir,* à concéder par l'Ordinaire seul, *tous* peuvent communier avant, pendant et immédiatement après la messe et observer le jeûne comme suit : 1) cesser le *repas* 3 heures — et tout liquide 1 heure — avant la communion, ou la célébration; 2) s'abstenir de toute boisson alcoolique *hors des repas,* et de *liqueurs même aux repas* (aux repas, les boissons alcooliques usuelles sont donc permises).

Remarque générale. L'eau naturelle (sans adjonction d'aucune matière (*alimentaire*), comme sucre, citron, remède, etc.) ne rompt pas le jeûne. Aucune raison spéciale n'est requise pour en prendre n'importe quand avant la communion.

Donc le prêtre qui bine ou trine peut prendre les ablutions, mais avec l'eau seulement. (Pourtant il est noté que le vin, pris alors par inadvertance, n'empêchera pas la 2de et la 3^{e} messe).

Ces ablutions ne sont pas permises aux trois messes de Noël et du 2 novembre célébrées *« sans interruption ».*

René Carpentier, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII au Consistoire secret du 12 janvier 1953, à l'occasion de la création de vingt-quatre nouveaux Cardinaux. — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 65).

Le Saint-Père rappelle d'abord la mémoire des membres du Sacré Collège décédés depuis la dernière création de cardinaux, qui remonte à sept ans. Si le Pape a résolu maintenant de compléter le Sacré Collège, Il veut reconnaître des mérites et des services éminents. Il souhaiterait étendre aussi cette preuve de reconnaissance à d'autres Prélats, mais « après mûre considération, il ne Nous a pas semblé indiqué de changer, dans les circonstances présentes, le nombre fixé » par Sixte-Quint en 1636 et sanctionné par le Code de Droit canonique (can. 231).

Deux Prélats ont instamment demandé de pouvoir décliner l'honneur de la pourpre, que le Saint-Père voulait leur décerner. En faisant droit à leurs vœux, « qui témoignent d'une insigne vertu », Il rappelle qu'Il les a élevés à des charges plus hautes où ils pourront montrer toute l'ampleur de leur activité [1].

L'intention du Pape est de faire du Sacré Collège l'image de l'Eglise elle-même qui « n'est étrangère à aucune nation, à aucun peuple, mais s'étend à tous, et les embrasse tous de la même charité et d'une égale sollicitude ».

« Et même il est une chose qui Nous paraît digne des plus profondes réflexions : tandis que la communauté des nations et les groupements de concitoyens se disloquent de nos jours dans les discussions et les discordes, et en arrivent aux plus grands dangers, tout au contraire, la société que fonda le divin Rédempteur pour le salut de tous est une de par sa nature même et considère comme ses enfants, telle une mère souverainement aimante, tous et chacun des hommes à quelque race ou nation qu'ils appartiennent ».

C'est ce caractère catholique de l'Eglise que reproduit le Sacré Collège, bien que ses membres soient élus tantôt dans un peuple, tantôt dans un autre, puisque « cette haute dignité de l'Eglise n'est liée à aucun siège particulier ». « Aussi ceux qui l'ont reçue, Nous le savons, ont en vue avant tout, dans l'exercice de cette très haute charge, l'Eglise universelle ».

Le Saint-Père déclare alors sa tristesse et son regret de l'absence de l'Archevêque de Zagreb, Monseigneur Stepinac, « à qui il n'a pas été donné de se rendre librement à Rome auprès du Père commun... Nous désirons vivement faire savoir à tous qu'en Nous décidant à l'honorer de la majesté de la pourpre romaine Nous n'avons voulu rien d'autre que reconnaître par une juste récompense ses mérites insignes et manifester Notre bienveillance envers sa nation tout entière, et plus particulièrement louer et consoler de tout cœur nos chers fils et filles pour la fermeté et le courage avec lesquels, en des temps si difficiles, ils professent leur foi catholique ».

Il est surtout très loin de la vérité que le Saint-Père ait eu l'intention par

1. On sait qu'il s'agit de la désignation de Mgr Tardini comme Pro-Secrétaire d'Etat pour les Affaires Extraordinaires et de Mgr Montini comme Pro-Secrétaire d'Etat pour les Affaires Ordinaires.

cette élection de provoquer les autorités publiques de Yougoslavie et de répondre « aux paroles extrêmement violentes qui lui sont adressées ainsi qu'au Siège Apostolique ». Son cœur les pardonne mais sa conscience ne lui permet pas d'accepter le bien-fondé de ces accusations qui ont abouti à la grave condamnation de l'Archevêque de Zagreb. Il ne pouvait pas ne pas répondre à l'attente des fidèles catholiques du monde entier, et aussi à celle de nombreux non-catholiques, qui ont reçu l'annonce de cette élection avec grande joie. « D'ailleurs le Cardinalat est une dignité purement ecclésiastique, dont pourtant les chefs d'Etat ont coutume de se réjouir avec leurs peuples, quand c'est un de leurs concitoyens qui est adjoint au Sacré Collège. »

Au sujet de l'Archevêque de Varsovie, également retenu en son pays, le Pape, qui ignore encore les raisons de cette absence, exprime ses profonds regrets et proclame les mêmes motifs de son choix : reconnaissance pour les mérites personnels du Prélat, affection paternelle pour la noble nation polonaise, toujours à l'honneur au cours de l'histoire du nom chrétien, même aux moments les plus difficiles.

Enfin le Pape commémore le choix qu'Il avait fait du Patriarche de Venise, mort avant d'avoir pu recevoir la pourpre. Il passe alors à la désignation des nouveaux élus.

René CARPENTIER, S. J.

Messages radiophoniques du 3 décembre et du 31 décembre 1952 pour les fêtes centenaires de saint François-Xavier et de l'apôtre saint Thomas. — (*L'Osservatore Romano,* 4 décembre 1952; *A.A.S.,* XXXXV, 1953, pp. 96-97).

A deux reprises, le Souverain Pontife s'est associé personnellement aux fêtes que l'Inde célébrait, en décembre dernier, en l'honneur de ses apôtres.

Le 3 décembre 1952, alors que le cardinal Cereijera, patriarche de Lisbonne, remplissait à Goa la mission de légat pontifical pour les solennités de 4e centenaire de la mort de saint François-Xavier, le Pape s'est adressé en portugais aux foules réunies là-bas.

A 46 ans, après dix ans de labeur gigantesque, Xavier meurt dans un échec apparent. « Mais l'Orient tout entier... ébloui par les feux de son zèle et plus encore par les splendeurs de sa sainteté eut alors l'intuition que cette mort était plutôt le commencement d'une vie nouvelle et plus féconde ».

Gloire du transfert de ses restes à Malacca et puis à Goa, où, depuis quatre siècles, des centaines de milliers, des millions de pèlerins devaient venir vénérer ses reliques : grâces extraordinaires, obtenues à son intercession; mais, surtout, exemple conquérant qui entraîne à sa suite des légions d'apôtres non seulement parmi ses frères d'armes, « dans la sainte Compagnie du nom de Jésus », comme il l'appelait, mais de tout Ordre et Congrégation. « Saint Vincent de Paul disait à ses religieux, au moment où il les envoyait à Madagascar : « Que votre premier soin soit de mettre vos pas dans les pas du grand saint François-Xavier ».

La persécution a passé sur les conquêtes missionnaires de Xavier, cinquante ou soixante ans déjà après sa mort. A la côte des Pêcheurs et au Travancore, le sang des martyrs a coulé en abondance; mais cette chrétienté a résisté « et aujourd'hui après quatre siècles, ils sont là, catholiques fervents se glorifiant d'être par antonomase « les fils de saint François-Xavier », et ils donnent à l'Eglise le premier évêque hindou, et au gouvernement civil le premier ministre catholique ».

Sur les 150 à 200.000 catholiques qui s'étaient formés aux Iles du Pacifique des noyaux créés par Xavier, le sultan de Ternate en fait passer 60.000 au fil de l'épée.

Au Japon, les mille chrétiens qu'il avait laissés se multiplièrent en quelques années jusqu'à devenir 7 à 800.000. Après « 250 ans de persécution impitoyable, méthodique, d'une cruauté raffinée, l'une des plus terribles qu'ait souffertes l'Eglise », la chrétienté du Japon a survécu dans les 30 à 40.000 qui ont gardé jusqu'à nos jours les restes de la foi des aïeux prêchée par Xavier.

« Oh ! fasse le ciel que ce IV^e^ centenaire de son bienheureux trépas, célébré au moment où une nouvelle et redoutable bourrasque se déchaîne sur tant de Missions catholiques, serve à accroître toujours plus la confiance en son patronage ; que ce patronage se traduise par une aide aux pacifiques armées de Dieu, si durement éprouvées ; qu'il suscite pour l'Eglise entière de nombreuses et excellentes vocations missionnaires, telles que Xavier lui-même les désirait : capables d'assimiler et de réaliser les grands idéals pour lesquels il lutta et mourut [1]. »

Du 28 au 31 décembre, à Ernakulam au Malabar, se sont tenues les fêtes du 19^e^ centenaire de l'évangélisation de ces contrées par l'apôtre saint Thomas. Un Congrès eucharistique groupait des catholiques de toute l'Inde et de différents rites autour du cardinal Gilroy de Sidney, légat pontifical. C'est en anglais cette fois que le Souverain Pontife a mis en lumière le sens de ces solennités pour l'Inde catholique. Ce n'est pas sans raison, disait le Pape aux catholiques du Malabar et de l'Inde du Sud, que vous êtes fiers de ce que le Seigneur vous ait envoyé comme messager de sa foi et de sa grâce celui-là même qu'il avait invité à toucher ses blessures. Dix-neuf siècles ont passé depuis lors et malgré l'interruption des relations entre l'Inde et l'Occident les communautés chrétiennes fondées par l'Apôtre ont gardé intact le legs qu'il leur avait laissé et ont été heureuses, à la fin du XV^e^ siècle, de renouer des relations avec l'Occident catholique. « Cette descendance apostolique est le fier privilège de beaucoup d'entre vous qui se glorifient du nom de chrétiens de saint Thomas et nous sommes heureux en cette occasion de reconnaître ce titre et d'en témoigner ».

Puis, le Pape rappelle ce que fut, il y a quatre cents ans pour l'Inde et spécialement pour cette contrée du Sud, ainsi que pour tout l'Orient, l'apostolat de saint François-Xavier. « Nous ne savons pas si les catholiques de l'Inde ont jamais commémoré leurs deux grands apôtres avec une telle splendeur et, ce qui est plus important, avec des cœurs aussi bien préparés pour le message de Dieu et de Jésus-Christ que vous l'avez fait ces jours-ci. Mais nous croyons pouvoir dire que jamais une pareille célébration n'a eu lieu en un moment plus décisif pour vous et votre patrie ».

Ces dernières années, l'Inde est entrée dans une nouvelle phase de son histoire. A un pareil moment, nous faisons appel à vous, tout d'abord pour serrer vos rangs et vous unir. Il existe certes entre vous bien des différences de rites, de coutumes, de conditions ; mais vous êtes frères et sœurs dans le Christ, tous enfants d'une même mère l'Eglise. S'il vous faut porter secours là où l'on est dans la nécessité, tournez-vous spécialement vers ceux qui ne forment avec vous qu'une famille dans la foi. Qu'il y ait entre vous une sainte rivalité de respect et d'honneur mutuel, d'obéissance aux évêques que le Saint-Esprit a préposés à votre direction. Nous osons aussi faire appel à nos frères séparés pour leur dire : Faites cesser la division ; la maison est ouverte que le Seigneur, en des termes infaillibles, a bâtie sur le roc de Pierre et de ses successeurs.

En second lieu, il est grandement nécessaire pour vous de vous rappeler que l'Eglise catholique ne demande à personne d'abandonner sa propre manière de vivre et ne force personne à adopter le genre de vie de l'étranger. « L'Eglise appartient à l'Est aussi bien qu'à l'Ouest. Elle n'est liée à aucune culture pro-

1. La traduction française intégrale a été publiée dans *La Documentation catholique*, du 11 janvier 1953, col. 21-25.

pre, elle est chez elle partout où l'on respecte les commandements de Dieu. Tout ce qui est conforme à la nature que Dieu a donnée à l'homme, ce qui est bien et simplement humain, l'Eglise le permet, l'encourage, l'ennoblit, le sanctifie ».

Constituez une armée de prières, appuyées par le sacrifice.

« Rendez témoignage à Jésus-Christ. Montrez clairement que tout ce qui est vrai et bon dans d'autres religions trouve sa signification plus profonde et son parfait accomplissement dans le Christ; en même temps, que la foi catholique révèle une connaissance de la vérité divine et un pouvoir de sauver, de sanctifier et d'unir l'homme à Dieu, qui la rendent infiniment supérieure ».

« Soutenez votre prédication de la foi par votre exemple. Vivez de telle sorte que votre conduite soit un argument solide pour pousser les hommes à la vraie foi en Jésus-Christ. C'est là le sublime apostolat auquel vous êtes tous appelés. »

« Ainsi vos rangs formeront une phalange puissante contre les éléments destructifs de l'athéisme. Contre eux, vous êtes en état de présenter à votre peuple et à votre gouvernement la doctrine sociale de l'Eglise. Elle est basée sur la justice sociale, sur le devoir de chacun pour la communauté et de la communauté pour chacun; son but est la paix dans l'ordre social, une composition de tous les intérêts en lutte de façon que les plus humbles dans une nation puissent avoir au moins ce qui est suffisant; sa force est dans son respect absolu pour l'honneur et les droits naturels de tout être humain ».

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage de E. Michel, Ehe. — (Décret des 3-15 décembre 1952; *A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 879).

L'ouvrage de Ernst Michel, *Ehe,* Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1948, 1950, condamné par ce décret, exalte l'élément érotique et subjectif du mariage au détriment de son aspect objectif et institutionnel. Si l'auteur se défend d'aboutir à la conclusion logique de l'amour libre, en fait, sa théorie du « Oui » réciproque, sentimental, vécu, qu'il veut baser sur les profondeurs psychiques, conduit à cette conclusion.

Pour que la conscience chrétienne ne s'offusque pas d'une telle conception du mariage, l'auteur lui propose de se libérer de toute norme extérieure et d'adopter « la morale de la situation ». On sait le jugement sévère porté sur celle-ci par le Souverain Pontife en son discours du 18 avril 1952 à la Fédération mondiale de la jeunesse féminine catholique (*A.A.S.*, XXXIV, 1952, p. 413; *N.R.Th.*, 1952, p. 643).

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

Généralités

Chan. CRAMPON. — *La Sainte Bible.* Traduction d'après les textes originaux : *L'Ancien Testament,* traduction revisée par J. BONSIRVEN, S. J., et *Le Nouveau Testament,* traduction nouvelle par A. TRICOT. Paris-Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, 1952, 20 × 14 cm., LX-1168-298* p. et XII cartes. Prix : 175 à 675 frs suivant reliures.

Les catholiques ne peuvent plus se plaindre de manquer de traductions complètes de la Bible. Aux Bibles de Jérusalem, de Maredsous, de Lille, vient s'ajouter une nouvelle édition de la Bible du Chanoine Crampon. Un long passé de services rendus imposait à la Maison Desclée de Tournai de rester présente sur le champ des traductions bibliques catholiques en langue française, où elle avait paru la première dès 1904 et était restée seule jusqu'en 1948; par fidélité à une précieuse mémoire, elle a gardé le nom du chanoine Crampon, bien que la part du digne exégète (1826-1894) se soit singulièrement amenuisée d'édition en édition. Cette nouvelle présentation a été, pour l'essentiel, confiée au P. Bonsirven, S. J., pour l'Ancien Testament et à M. le Chanoine Tricot pour le Nouveau; en outre le P. A. Lefèvre, S. J., s'est chargé de l'Introduction à l'Ancien Testament (p. XII-XXV) ainsi que de la revision de la traduction de la Genèse; le chanoine Robert des Psaumes, des Proverbes et du Cantique des Cantiques, le chanoine Tricot de l'introduction aux livres du Nouveau Testament (p. XXVII-L). Les noms des exégètes qui ont assumé la revision garantissent la haute valeur du travail. Pour le Nouveau Testament le chanoine Tricot a préféré faire une traduction nouvelle qui, comparée à l'ancienne, apparaît généralement plus concise, plus directe, plus rapide; naturellement, là où il le faut, il y a de justes modifications de fond par exemple *Rom.,* I, 4; dans *I Thess.,* IV, 4, n'eût-il pas été mieux de mettre dans le texte la traduction proposée en note? Les notes sont le plus souvent nouvelles; elles sont assez nombreuses et bien choisies; dans *Gal.,* IV, 3, nous aurions attendu une explication plus complète sur les « éléments du monde ». Le P. Bonsirven a pris comme base la traduction antérieure, en la revisant soigneusement et de façon continue, soit pour rendre plus exactement le texte hébreu, soit aussi pour alléger le style parfois diffus de l'interprétation précédente. Pour l'annotation, il l'a plutôt réduite à un minimum (du moins dans les livres historiques), ce qui peut se défendre, puisqu'il s'agit ici d'une traduction de la Bible et non d'un commentaire succinct. La présentation typographique est remarquable; format commode, caractères très clairs, papier très fin et cependant nullement transparent, nombreuses divisions dans le texte facilitant la lecture, cartes bien faites et très simples, bonne reliure cartonnée et choix varié de reliures de luxe (pourquoi, dans la feuille de couverture, a-t-on mis à l'envers le texte hébreu?). Le prix reste très modéré pour un volume de plus de 1500 pages en 2 colonnes. L'excellence de l'œuvre scientifique des reviseurs fait souhaiter une large diffusion du volume. J. Levie, S. J.

Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Tome 2 : *Genesis.* Edité par B. Fischer, O.S.B. Fasc. 1 : *Einleitung, Gn 1, 1-9, 14.* Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 32 × 24 cm., 34 + 128 p. Prix : 35 marks.

Nous avons exposé, lors de la parution du premier fascicule, le but de cet ouvrage (*N.R.Th.*, 1950, p. 750) : reconstituer le plus exactement possible le texte de la ou des versions latines préhiéronymiennes de l'Ecriture, la *Vetus latina*, travail que le savant bénédictin Dom Sabatier avait réalisé il y a deux siècles (1743) dans un essai remarquable pour l'époque, mais que l'accroissement notable de notre matériel d'étude et les progrès accomplis en critique textuelle de la Bible ont rendu désuet. Le premier fascicule était consacré à l'Introduction générale qui groupait surtout deux répertoires : celui des manuscrits à prendre en considération, et celui des écrits des Pères ayant utilisé la *Vetus latina*, ces derniers devant être consultés selon la meilleure édition critique existante. Avec le deuxième fascicule commence l'édition du texte des premiers chapitres de la Genèse. Elle progresse jusqu'au chap. IX, v. 14. De plus, le fascicule comprend, outre des suppléments aux deux répertoires du premier fascicule, un aperçu général sur le texte de la *Vetus latina*, tel qu'il a été possible de le reconstituer à ce jour, et enfin les principes et la méthode suivis dans l'édition du Livre de la Genèse, principes et méthode qui pourront varier d'un livre à l'autre, selon la nécessité ou l'opportunité. Pour ce qui est de la reconstitution du texte, il y a lieu, semble-t-il, de partir d'un premier groupe de textes, les plus anciens, qu'on dénomme « africain » (= K) non qu'il ait été exclusivement répandu en Afrique, mais parce que les témoins où on le rencontre, les écrits cyprianiques et ps.-cyprianiques, sont africains. On constate, greffé sur ce groupe initial, un succédané du IV^e^ siècle, africain déjà mitigé, dans deux des premiers écrits d'Augustin sur la Genèse (= C). Les autres textes sont dits « européens » parce qu'on observe leur existence, à une époque postérieure au premier groupe, dans l'ensemble du monde romain latin (sans d'ailleurs exclure sa coexistence en Afrique même). Ces deux groupes diffèrent surtout dans leur vocabulaire et pour une proportion moindre, aussi dans la manière de traduire du grec, sans qu'il soit d'ailleurs légitime de parler d'un « latin africain » par exemple, puisque à proprement parler aucun des deux groupes ne se distingue par une raison d'exclusivisme géographique. Quant à l'histoire du texte, elle est essentiellement constituée par le passage graduel du texte dit africain au texte dit européen, encore que celui-ci se subdivise en plusieurs types secondaires (E, S, I). Ces observations fondamentales ont déterminé la disposition typographique de l'édition. Celle-ci se présente en trois sections : 1° Le *Schema* donne : sur la ligne supérieure le texte grec (en principe Rahlfs) ; en dessous mot sous mot, le texte des différents types latins, chacun sur sa ligne, à moins qu'ils ne se confondent, les variantes minimes étant rejetées dans l'apparat critique. Enfin, sur une dernière ligne, la Vulgate hiéronymienne. 2° L'*apparat critique* groupe la référence aux témoins de chaque leçon, manuscrits ou citations de Pères. 3° Enfin, sous l'apparat critique, le texte des citations des Pères auxquels se réfère l'apparat critique (= l'*apparat des témoins*). Selon cette présentation 93 versets de la Genèse sont disséqués dans ce fascicule, réclamant 126 pages folio, donc plus d'un folio par verset, et cela malgré un système d'abréviations et de sigles susceptibles de faire reculer les plus courageux. Malgré ses graves inconvénients pratiques ce système, on le voit, était implacablement requis. Les problèmes typographiques étaient tout aussi exceptionnels. Dans l'ensemble, les éditeurs y ont fait face d'une manière fort satisfaisante. Ce qu'il y a lieu d'admirer par-dessus tout dans cette œuvre, qui rejoint les meilleures traditions bénédictines, c'est le labeur et l'abnégation incommensurables qu'il a fallu dépenser pour mettre sur pied un tel répertoire où se combinent deux qualités presque extrêmes : la précision inexorable du détail, chaque mot ayant sa valeur, et en même temps la multitude démesurée des textes à consulter et à citer. Seule une organisation stable, douée de traditions scientifiques, et de vertus personnelles solides telle qu'on les peut découvrir dans un grand monastère bénédictin du genre de Beuron, est capable d'entreprendre et de mener à bonne fin, contre vents et marées, la réédition d'une œuvre aussi formidable qu'une *Vetus latina* !

Ch. Martin, S. J.

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. Haag in Verbindung mit A. Van den Born u. zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 1-3 : *Aaron-Gottesknecht*. Einsiedeln-Zurich-Cologne, Benzinger Verlag, 1951-1952, 26 × 17 cm., XIV p., 612 col. Prix par fasc. : 11 frs suisses.

En collaboration avec M. A. Van den Born, M. Herbert Haag, professeur à la Faculté de théologie catholique de Lucerne (Suisse), a entrepris de publier un nouveau lexique de la Bible. L'œuvre complète comprendra environ 850 pages, 1660 colonnes, plus de 3.000 termes rangés selon l'ordre alphabétique, 141 dessins dans le texte, 32 planches hors-texte, 15 cartes et 4 tableaux synoptiques. L'œuvre paraîtra en huit livraisons, chacune d'une centaine de pages, à intervalles d'environ trois mois. On connaît, spécialement en Hollande et en Belgique, le *Bijbelsch Woordenboek* qui fut réalisé, sous la direction du Dr A. Van den Born, entre les années 1941-1947, par des professeurs d'Ecriture Sainte des Grands Séminaires néerlandais et flamands. La *Nouvelle Revue Théologique* (1948, p. 657-658) a dit toutes les qualités de cette œuvre, exécutée par les Etablissements Brepols de Turnhout, au milieu même des difficultés de la guerre. Elle a fait remarquer combien ce *Woordenboek* répondait exactement aux besoins des professeurs de séminaires et des séminaristes, elle félicitait les exégètes néerlandais pour cette réussite, digne d'être imitée. Que l'œuvre fût digne d'être imitée, rien de plus exact. Telle a été aussi la pensée de M. Herbert Haag, qui a eu l'excellente idée de s'associer le principal collaborateur du *Bijbelsch Woordenboek* : le Dr Van den Born. Il ne faudrait cependant pas croire que le *Bibel-Lexikon* soit une simple traduction en allemand du dictionnaire néerlandais. Ce dernier a servi de modèle, puisque aussi bien on s'est accordé à reconnaître qu'il constituait une réussite jusque-là unique en son genre. Mais M. Haag et ses collaborateurs l'ont amélioré, complété, enrichi. Ils ont d'abord l'avantage d'entreprendre leur œuvre en dehors des conditions difficiles de la guerre : le travail matériel et la présentation typographique n'ont pu que gagner à cette notable différence. Le « Bibel-Lexikon » est imprimé sur un papier d'excellente qualité par l'imprimeur suisse Max Caflish, dont les qualités techniques apparaissent dans la mise en page plus heureuse que celle du *Woordenboek*. Si les dessins au trait dans le texte sont souvent ceux du lexique flamand, par contre les planches hors-texte répondent à un choix presque entièrement neuf et de la meilleure inspiration. Pour les articles eux-mêmes, leur bibliographie est enrichie par l'indication des ouvrages récents, parus dans les dernières années, après la publication du dictionnaire néerlandais. De plus, certains articles ont été élargis, comme, par exemple, celui qui concerne le prophète Amos. On a plus nettement distingué ce qui a trait à la personne du prophète et ce qui regarde son œuvre; on a en outre complété l'article selon les convenances de l'exégèse allemande, en citant un extrait de l'Introduction à l'A.T. du professeur Otto Eissfeldt. Résumons le tout en quelques mots : le *Bijbelsch Woordenboek* a reçu d'unanimes éloges, mais le *Bibel-Lexikon* marque un progrès sur son modèle néerlandais.

G. Lambert, S. J.

The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for Old Testament Study. Edited by H. H. Rowley. Oxford, At the Clarendon Press, Geoffrey Cumberlege, 1951, 22 × 15 cm., xxxii-406 p. Prix : 25 sh.

Voici un ouvrage indispensable à tous ceux qui s'intéressent à l'Ancien Testament. Des spécialistes y exposent ce qui a été réalisé durant les trente dernières années dans les différents secteurs de l'étude de la Bible. M. W. F. Albright, bien connu pour sa compétence en archéologie, synthétise ce que les recherches ont apporté de neuf en Palestine et dans le Proche Orient. M. C. R. North s'efforce de faire le point sur la question toujours ouverte de la composition du Pentateuque. M. N. H. Snaith passe en revue le travail accompli sur les livres historiques : Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Esther, Chroniques-Esdras-Néhémie. La littérature prophétique fait l'objet d'un examen approfondi de la part de M. Otto Eissfeldt : relation des prophètes avec le culte, origine et transmission des livres prophétiques, problème des manifestations extatiques chez les *nebiim*, questions relatives à des prophètes pris individuellement : Habacuc, Nahum, deutéro-Isaïe et chants du Serviteur, Jérémie, Ezéchiel. M. A. R. Johnson expose les progrès réalisés dans l'étude du Psautier, surtout sous l'influence

d'Hermann Gunkel. La littérature sapientielle fait l'objet d'un « Rundschau » du professeur Baumgartner de Bâle. Où en sont les travaux sur la critique textuelle de la Bible hébraïque et de la Bible grecque? La réponse nous est fournie par un « Survey » d'un professeur de Cambridge, M. Winton Thomas. Vient ensuite un chapitre sur l'épigraphie sémitique et la philologie hébraïque par le professeur A. M. Honeyman. Les deux contributions suivantes sont consacrées, l'une à une revue des travaux sur la religion des Hébreux, par le professeur G. W. Anderson de Birmingham, l'autre à un examen des ouvrages sur la théologie de l'Ancien Testament par le professeur N. W. Porteous d'Edimbourg. Un dernier chapitre du professeur émérite T. H. Robinson traite de l'Ancien Testament et du monde moderne. Très belles pages qui couronnent parfaitement un très beau recueil. Il convient d'en remercier chacun des collaborateurs, sans oublier l'infatigable et dévoué M. H. H. Rowley de Manchester, qui s'est non seulement occupé de l'édition du volume, mais en a écrit la préface et l'introduction et l'a pourvu de trois index : sujets traités, noms d'auteurs et références scripturaires. G. Lambert, S. J.

Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller, O.S.B., Secretario Pont. Comm. Biblicae completis LXX annis oblata, cura A. Metzinger, O.S.B. Coll. Studia Anselmiana, fasc. XXVII-XXVIII. Rome, « Orbis Catholicus », Herder, 1951, 24 × 17 cm., VIII-512 p.

La première contribution à ces mélanges est celle de S. Em. le Cardinal Tisserant : il attire l'attention sur le rôle que peut jouer l'ethnographie comparée en exégèse et il applique cette observation à l'histoire des Patriarches en utilisant les notes qu'une récente étude de la Genèse a inspirées à son frère, le R. P. Charles Tisserant, missionnaire dans l'Oubangui-Chari depuis plus de quarante ans. S. Em. le Cardinal Mercati identifie, parmi les manuscrits grecs de la Bibliothèque Vaticane, les vingt manuscrits apportés autrefois d'Egypte à Rome par le Maronite Abraham Massad. Le R. P. Alban Dold, O.S.B., parle d'un palimpseste de la Vulgate du VI^e^-VII^e^ siècle qu'il a photographié à la Bibliothèque de l'Escurial. Le R. P. Bea, S. J., fait une étude de la notion d'instrumentalité dans la doctrine de l'inspiration. Le R. P. Duncker, O.P., parle des discussions du Concile de Trente au sujet du canon des Ecritures. Son Exc. Mgr Smit reprend l'étude de *Genèse,* IV, 7 et examine la relation entre l'hébreu « robes » et le démon connu en babylonien sous le nom de « rabisu ». Mgr Barton, Président en 1952 de la *Society for Old Testament Study,* parle du problème de l'Exode et met en relief les mérites de l'étude de M. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua,* parue dans les *Schweich Lectures.* Le R. P. Abel, O.P., examine l'énigme que pose dans *Josué,* V, 13-15, l'apparition du chef de l'armée de Yahveh. Son Exc. Mgr Alfrink tente d'améliorer la manière de comprendre l'épisode d'Achan dans *Josué,* VII. En conformité avec les directives des deux encycliques *Divino afflante Spiritu* et *Humani generis,* le R. P. Schildenberger, O.S.B., cherche à déterminer les diverses manières d'écrire l'histoire que nous rencontrons, par exemple, dans les livres de Samuel. Le R. P. Fischer, O.S.B., examine la question des leçons lucianiques dans la *Vetus latina* des IV Livres des Rois. Mgr Fruhstorfer parle de ce qu'il appelle d'une manière originale « ein alttestamentliches Konkordat » : il s'agit de l'édit du roi perse Artaxerxès en faveur de la restauration juive (*Esdras,* VII, VIII) ; le professeur émérite de Linz considère le firman comme authentique et le place en 458. Le R. P. Salmon, abbé de Saint-Jérôme à Rome, cherche à déterminer le texte latin de Job utilisé par S. Grégoire dans ses *Moralia.* Mgr Boson propose une division logique du Psautier, fruit d'une expérience acquise par vingt ans d'enseignement au séminaire d'Aoste. Le R. P. Colunga, O.P., professeur à Salamanque, parle du messianisme dans les psaumes royaux. Le R. P. Casamassa, O.S.A., livre des notes pour servir à l'étude du *Tractatus super Psalmos* composé par S. Hilaire de Poitiers entre 360 et 367. Le R. P. Kleinhaus, O.F.M., sous-secrétaire de la Commission Biblique, parle du franciscain Henri de Cossey (Norfolk) qui composa au XIV^e^ siècle un traité sur les Psaumes : on y constate une réelle connaissance de l'hébreu. Le R. P. Vaccari, S. J., s'occupe de quelques leçons

du volume d'Isaïe récemment retrouvé dans la grotte de Qumrân. Le professeur Stummer de Munich fait une étude critique de Jérémie, XII, 1-6, le plus ancien texte biblique, a-t-on dit, où soit débattu le problème de la prospérité de l'impie en contraste avec les souffrances de l'homme juste. Le professeur Haag de Lucerne examine l'apport d'Ezéchiel à la théologie messianique. Mgr Allgeier aligne un certain nombre de citations des petits prophètes extraites de Lucifer de Cagliari, cet évêque à qui les biblistes ont beaucoup pardonné en raison des services qu'il rend pour la restitution de la vieille version latine.

Dans le domaine du Nouveau Testament, on trouve une étude du R. P. Médebielle sur le *Nazaraeus vocabitur* (Mt., II, 23), une autre du R. P. Bover, S. J., sur le vieux vêtement et la pièce neuve, péricope qui se présente dans les trois synoptiques (Mt., IX, 16; Mc, II, 21; Lc, V, 36) et soulève des problèmes dans chacun. Le R. P. Renié, S.M., se demande ce que signifie *gratia* dans Luc, II, 52 : « Et Iesus proficiebat... gratia » : il conclut au sens de « charme singulier, grâce aimable et souriante » qui allait croissant dans l'Enfant-Dieu. M. le Chanoine Cerfaux de Louvain examine les textes relatifs à l'Ebed-Jahweh d'Isaïe, qui sont appliqués à la vocation de saint Paul et à sa mission d'apôtre des Gentils, tant dans les Actes que dans les épîtres pauliniennes. Le R. P. Metzinger, O.S.B., de l'Institut Saint-Anselme à Rome, livre quelques réflexions sur l'usage que fait saint Paul de l'Ancien Testament. Un autre professeur du même Institut, le R. P. Bovo, O.S.B., a étudié le commentaire sur l'Apocalypse d'Ambroise Autpert, un provençal qui devint moine en Italie et y mourut en 784. Le but de l'étude est de déterminer la dépendance d'Autpert relativement à ses devanciers. M. Steinmueller de Brooklyn donne une étude de grec biblique sur l'usage dans la Bible et en dehors de la Bible de trois verbes signifiant « aimer » : ERAN, PHILEIN, AGAPAN.

Viennent ensuite quelques études plus générales ou du domaine de l'orientalisme. Le R. P. Schwegler, O.S.B., de l'Abbaye d'Einsiedeln, traite de l'apport des sciences naturelles à l'explication des Ecritures. Le R. P. Probst, O.S.B., de Salzbourg, parle des trois frères Mezger qui furent vers le milieu du XVII[e] siècle l'honneur de l'Abbaye bénédictine et de l'Université de Salzbourg par leur vertu et leur science en philosophie, théologie, droit canon et exégèse. Le professeur Schneider de Luxembourg parle des documents cunéiformes relatifs à Ur des Chaldéens, ville d'où Abraham était originaire. Le R. P. Maurus Witzel, O.F.M., donne la traduction d'instructions destinées au personnel d'un temple hittite : il s'agit d'un texte en langue hittite, mais écrit en cunéiformes. Le R. P. Beck, O.S.B., professeur à Saint-Anselme, examine quelques passages du Coran où il est question de la création de l'homme et de la chute originelle. Enfin le chanoine van Lantschoot, O.Praem., vice-préfet de la Vaticane, publie le texte copte et la traduction d'un panégyrique de la Vierge dont on ne connaissait guère qu'une traduction arabe. Il y est question des miracles étonnants opérés par la Sainte Vierge à Bartos pour délivrer l'apôtre Mathias.

En tête du recueil, le R. P. Metzinger a dressé la liste des écrits du R. P. Athanase Miller relatifs à la Bible : de 1911 à 1950, on compte 73 livres et articles, sans parler des recensions. G. Lambert, S. J.

W. F. Albright. — *De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique.* Trad. de l'anglais par M. Th. Barrelet-Clémentel. Coll. Bibliothèque Historique. Préface d'André Parrot. Paris, Payot, 1951, 23 × 14 cm., 504 p. Prix : 750 frs.

La grande valeur de ce livre lui a assuré un succès remarquable : publié d'abord en anglais en 1946, il a été traduit en allemand et le voici maintenant dans une excellente traduction française présentée par un collègue et ami du célèbre archéologue américain, M. André Parrot, conservateur en chef des antiquités orientales au Musée du Louvre. Dès 1948, la *Nouvelle Revue Théologique* (p. 658-660) a fait connaître à ses lecteurs l'édition anglaise : *From the Stone Age to Christianity,* dans une recension qui s'est efforcée de préciser et de détailler le plan et la marche générale du livre, donnant brièvement l'analyse de chacun des six chapitres dont se compose le volume et mettant en relief la haute valeur scientifique d'une œuvre que l'on déclarait « intéressante autant que sympathi-

que ». Pour ce qui concerne la traduction française, nous attirons l'attention sur la belle préface de M. André Parrot, qui s'est attaché à fixer en des termes heureux la physionomie de M. William Foxwell Albright et à donner les principales étapes de sa carrière brillante et magnifiquement remplie. Le centre d'intérêt de l'étude de M. Albright est le monothéisme et son évolution historique. Aux pages 190 et 191, le savant professeur de John Hopkins University s'occupe du nom donné par Moïse à son dieu et de la signification du célèbre tétragramme. A la suite de l'étude que nous avons consacrée à ce sujet (cfr *N.R.Th.*, 1952, pp. 897-915), nous avons reçu de M. A. Vincent, professeur honoraire à l'Université de Strasbourg, des précisions que nous croyons intéressant de signaler ici. On a prétendu que l'équivalent de la forme Jahvé se trouvait dans les textes de Ras-Shamra, « où Virolleaud avait cru trouver un mot *yw* identique à Yahweh » (p. 190 du livre d'Albright). « Malheureusement, continue notre auteur, le contexte ne se prête pas à cette interprétation et le *yw* en question doit probablement être lu *yr*, « rejeton », ce qui convient au contexte pour autant qu'il est bien conservé. » On remarquera la manière prudente selon laquelle M. Albright propose une autre lecture comme probable. M. Vincent, qui s'est toujours beaucoup intéressé au problème des noms divins, a voulu savoir ce qu'il fallait penser de la lecture du passage litigieux dans les tablettes d'Ugarit. A sa demande, M^elle^ Andrée Herdner s'est rendue au Musée du Louvre pour revérifier, sur la tablette elle-même, la lecture du texte en question. Elle conclut qu'il n'y a pas d'autre lecture possible que celle qu'a donnée M. Virolleaud. Quant au mot *yw*, il ne fait aucun doute, dit M^elle^ Herdner, bien que le *waw* n'ait pas ici tout à fait sa forme habituelle; elle estime de plus qu'il n'est pas possible de lire *yr*, comme le fait U. Cassuto (lecture admise comme probable par M. Albright). Mais elle ajoute, avec une prudence égale à celle de notre auteur : « Le mot *yw* représente-t-il Yahvé? C'est possible. La question, je l'avoue, me laisse perplexe. Je suis peut-être exagérément prudente, mais il me paraît un peu hasardeux de conclure, sur ce seul témoignage, à l'existence de Yahvé à Ras Shamra ». M. Albright sera d'accord avec M^elle^ Herdner pour reconnaître qu'il est des cas où la vraie science consiste à savoir ignorer.

G. Lambert, S. J.

B. Hägglund. — *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards.* Eine untersuchung über das altlutherische Schriftsverständnis. Lund, Gleerup, 1951, 24 × 16 cm., 264 p. Prix : 12 couronnes suéd.

A une époque où un besoin de rapprochement et de compréhension mutuelle se manifestent parmi les confessions chrétiennes, les études qui précisent et situent exactement leur point de vue théologique respectif sont d'un grand intérêt. Le livre que nous présentons expose les principes herméneutiques d'un des plus grands théologiens du luthéranisme orthodoxe, Johann Gerhard. Né en 1582, il fut pendant plus de vingt ans professeur de théologie à Iéna, où il publia son célèbre ouvrage en neuf volumes, les « Loci theologici », qui peut être considéré comme la plus vaste synthèse théologique du luthéranisme ancien. M. Hägglund nous montre la place qu'y tenait l'Ecriture Sainte. Il nous semble regrettable qu'il n'ait pas mieux situé l'œuvre de Gerhard dans l'ensemble des courants théologiques de son temps, en particulier ses relations avec la doctrine de Luther et de Mélanchthon. Un chapitre d'introduction nous décrit le renouveau de la métaphysique aristotélicienne qui influença fortement Gerhard : dans sa théologie et son herméneutique il lui emprunte ses catégories et sa structure, souvent de façon assez rigide.

Le premier chapitre étudie en général la conception qu'il se faisait de l'Ecriture Sainte : elle est la parole de Dieu, par elle-même, sans le recours à la tradition. Dans sa théorie de l'inspiration, il pousse à l'extrême la thèse de l'inspiration verbale, et identifie les notions d'inspiration et de révélation, que la théologie postérieure distinguerait avec soin. Vient ensuite une étude sur le rôle de l'Ecriture en théologie : selon Gerhard (c'est d'ailleurs un des axiomes du Protestantisme), l'Ecriture en est le principe unique. Le rôle de la tradition, des Pères notamment, reste nécessairement accessoire, parce que l'Ecriture est

parfaite en elle-même. Nous retrouvons ces mêmes principes au chapitre IV, sur son herméneutique. En voici l'idée fondamentale : Scriptura sacra sui ipsius interpres, ce qui est possible grâce à l'illumination intérieure de l'Esprit Saint. Le dernier chapitre traite de l'efficacia verbi, du rôle de la lecture de l'Ecriture dans la distribution des grâces, doctrine qui est reprise aux théologiens médiévaux et anciens. Qu'il suffise de songer aux commentaires de saint Augustin sur saint Jean. Il faut bien avouer que par suite de la controverse contre les Protestants, cet aspect si riche et si traditionnel de la théologie de l'Ecriture a été assez négligé par les catholiques. Il y aurait grand avantage à le remettre en valeur, surtout maintenant qu'on désire rapprocher théologie et vie chrétienne.

L'exposé de M. Hägglund est toujours clairement conduit et bien composé. S'il ne nous donne pas à la fin la conclusion qu'on attendait, il reste qu'il nous a bien montré quels étaient les principes herméneutiques de Gerhard, qui ont si fort influencé la théologie protestante postérieure. I. de la Potterie, S. J.

Palestinologie

F.-M. Abel. — *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe.* Tome II : *De la guerre juive à l'invasion arabe.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1952, 25 × 16 cm., x-406 p.

L'auteur a tout naturellement divisé cette histoire en trois périodes : l'*hellénistique* qui décrit la Palestine sous le régime grec jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée; la période *romaine* qui s'étend de 63 avant Jésus-Christ jusqu'au Concile de Nicée en 325; enfin la période *byzantine,* qui va du Concile de Nicée à la conquête arabe (325-640). La *N.R.Th.* a annoncé l'an dernier (1952, p. 544-545) la publication du premier tome, où l'auteur a traité de la période hellénistique et de la romaine, jusqu'à la veille de la guerre juive. Le second tome expose la seconde section de la période romaine et l'ensemble de la période byzantine. On retrouve dans cette seconde partie de l'œuvre les qualités que l'on a signalées dans la première. On constate, par exemple dans le récit du siège et de la prise de Jérusalem par Titus, le grand avantage que donne au R. P. Abel une connaissance topographique rigoureusement précise de Jérusalem et des environs. On observe dans ce même récit, comme dans celui de la dernière révolte juive sous Hadrien, comme aussi dans ce qui regarde les diverses persécutions chrétiennes et la prise de la Palestine par les Arabes, le souci d'objectivité de l'historien qui se met en garde contre les exagérations de l'imagination populaire et ne craint pas de les signaler au passage. Avec le même souci d'objectivité, lequel n'exclut pas la sympathie et même l'admiration, l'auteur évoque certaines figures connues que l'on est heureux de voir apparaître dans le cadre de l'histoire de leur pays : tel, pour choisir dans une longue liste, saint Cyrille de Jérusalem. Disons d'une manière plus générale que le R. P. Abel fait heureusement revivre la Palestine chrétienne étudiée dans toutes les manifestations de la vie de l'Eglise. On n'en apprécie que plus vivement la tristesse de la scène finale, où l'on voit le patriarche Sophrone conduisant le calife Omar sur l'esplanade du Temple. G. Lambert, S. J.

A.-S. Marmardji, O.P. — *Textes géographiques arabes sur la Palestine* recueillis, mis en ordre alphabétique et traduits en français. Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1951, 25 × 16 cm., xviii-268 p. Prix : 1.500 frs.

Ces textes sont empruntés à une trentaine d'écrivains arabes qui s'échelonnent chronologiquement de 864 à 1730; on trouve au début du volume une brève notice sur chacun de ces auteurs avec renseignements bibliographiques. Les extraits traduits par le P. Marmardji contiennent non seulement des détails topographiques sur les villes et villages de la Palestine, mais aussi des traits historiques et des récits légendaires. Ces divers textes sont présentés suivant l'ordre alphabétique arabe des noms d'endroits auxquels ils se rapportent, à l'exception

de la notice sur la mosquée d'Omar : en raison de sa longueur, elle a été rejetée à la fin du livre. Pour faciliter la consultation, on a dressé un index géographique selon l'alphabet latin. Le présent travail ne remplace pas complètement le beau volume de 600 pages publié en 1890 par Guy le Strange sous le titre *Palestine under the Moslems,* mais il en tiendra lieu en partie pour ceux qui ne possèdent pas ce livre anglais devenu, dit-on, introuvable. Disons même que la documentation du P. Marmardji est plus complète que celle de le Strange qui n'a utilisé que 24 écrivains arabes dont le dernier se place en 1496. La belle collection des Etudes Bibliques s'enrichit d'un nouveau volume qui vient honorablement prendre place à côté des deux grands ouvrages du P. Abel : la *Géographie de la Palestine* (1933) et l'*Histoire de la Palestine* (1952).

G. Lambert, S. J.

N. Glueck. — *Explorations in Eastern Palestine. IV. Part I : Text. Part II : Pottery Notes and Plates.* Coll. The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vols XXV-XXVIII for 1945-1949. New Haven, American Schools of Oriental Research, 1951, 2 vols, 26 × 19 cm., xx-711 p. Prix : 12 $ les 2 volumes.

Les Ecoles Américaines de Recherches Orientales, celle de Jérusalem comme celle de Bagdad, sont bien connues par leurs explorations archéologiques et par les travaux luxueusement édités où les membres des deux Ecoles publient les résultats de leurs recherches. Le travail ici présenté est le quatrième et dernier tome d'un important ouvrage dans lequel M. Nelson Glueck livre les résultats d'une « Exploration archéologique de la Palestine Orientale » à laquelle il s'est consacré depuis 1933. Il ne faisait que continuer une œuvre commencée dès 1924 par M. W. F. Albright, archéologue et orientaliste universellement connu. Au printemps et à l'été de 1933, M. Nelson Glueck explorait le pays de Moab, y visitait environ 150 sites et publiait les résultats provisoires dans un premier tome paru en 1934, comme le Vol. XIV de la même collection. En 1934, il parcourait le pays d'Edom jusqu'au golfe d'Aqabah, examinait plus de 250 sites, découvrait d'importants vestiges bibliques et publiait en 1935 un nouveau volume (Vol. XV de la collection). En 1936-1938, on reprenait l'étude archéologique des pays d'Edom et de Moab et on l'étendait au Galaad méridional et au pays d'Ammon : la carte des sites visités compte 370 noms. En 1939, paraissait le troisième tome (Vols XVIII-XIX de la collection). Enfin, durant les campagnes de 1939-1940 et 1942-1947, M. Nelson Glueck opérait dans le Galaad septentrional, y visitait 330 sites et achevait l'exploration de la Transjordanie entière. Les résultats de ces dernières campagnes sont publiés dans le quatrième et dernier tome. Il est divisé en deux parties : la première donne le texte, l'autre contient la description des poteries découvertes et les 163 planches qui les représentent. Notons que la première partie est elle-même ornée de 130 figures, photographies remarquablement réussies; plusieurs sont des photos aériennes, documents géographiques de valeur. A la fin de chacun des quatre tomes de son œuvre, l'auteur présente un bref « sommaire » des résultats acquis par les campagnes successives d'exploration. Il a en outre publié, en 1945, un livre de 200 pages intitulé « The other side of the Jordan » : c'est un essai pour rendre accessible à un public non spécialisé ce que l'archéologie a révélé au sujet de la Transjordanie dans l'antiquité. Soit, par exemple, l'identification de Tell el-Kheleifeh sur le golfe d'Aqabah avec Ezion-geber, où Salomon avait construit une flotte de navires, et la découverte en cet endroit d'établissements industriels pour l'extraction et l'affinage du cuivre. Ce dernier détail était complètement ignoré avant les explorations de Nelson Glueck. Si les résultats d'ensemble de l'exploration ne frappent pas l'imagination comme la découverte des fonderies salomoniennes, ils ont cependant leur importance. En combinant les renseignements fournis par les fouilles et les sondages de la Cisjordanie avec ceux qu'a obtenus Nelson Glueck en Transjordanie par ses explorations de surface, on arrive à se faire, suivant l'expression de M. Albright « an excellent picture of the history of occupation ». Il est vrai qu'on a mis en doute la valeur des conclusions que M. Glueck a déduites de ses prospections de surface. M. Albright, qui a lui-même utilisé la méthode avant Glueck et qui connaît par le détail les

travaux de ce dernier, répond à l'objection en affirmant qu'en Transjordanie, à part la vallée du Jourdain et le Galaad, il se rencontre peu de vrais tells pour lesquels il serait nécessaire d'établir par des fouilles en profondeur les couches successives d'occupation humaine (cfr W. F. Albright, *The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East,* p. 4, dans : H. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study,* Oxford, 1951). G. Lambert, S. J.

The Zadokite Fragments. Facsimile of the manuscripts in the Cairo Genizah collection in the possession of the University Library, Cambridge, England. With an introduction by S. Zeitlin. Coll. The Jewish Quarterly Review, Monograph Series, 1. Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and cognate Learning, 1952, 24 × 16 cm., 32 p., XX pl. Prix : 2 $.

Dès la découverte des manuscrits de Qumrân, M. Burrows avait signalé leur relation avec le document de Damas, ici appelé « the Zadokite fragments » (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 298). Une étude par confrontation (cfr *O. T. Studiën,* VIII, 1950, p. 156-192) n'a que mieux mis en relief leur étroite interdépendance. Pour l'expliquer, M. P. Kahle a fait une hypothèse basée sur la découverte de manuscrits racontée dans la lettre syriaque de Mar Timotheos (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 199-202) et le rôle joué par les Juifs Caraïtes (cfr Paul Kahle, *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle,* Stuttgart, Kohlhammer, 1951, p. 72). Or, voici que M. Leonhard Rost, auteur de la meilleure édition que nous possédions du Document de Damas (*Die Damaskusschrift,* Kleine Texte... von H. Lietzmann, 167. Berlin, 1933) est en mesure d'annoncer un fait important pour l'histoire de ce document : selon une lettre du R. P. de Vaux, O.P., en date du 18 novembre 1952, on a découvert dans une des cachettes de Qumrân un fragment (5,18 à 6,2) d'un exemplaire de ce document (cfr *Theologische Literaturzeitung,* 1952, col. 723-726). D'après les premiers renseignements sur cette trouvaille, identifiée par le R. P. Barthélemy, O.P., M. Rost croit pouvoir conclure que le groupement religieux qui se trouvait derrière le Document de Damas a absorbé la communauté qui nous est attestée par le Manuel de discipline (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 940). Ceci confirme ce qu'avait dit M. Ginsberg, quand il appelait la Communauté de Qumrân : « the Sect of the Covenant of Damascus in its pre-Damascene stage » (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 298). Voici donc de nouveaux repères dans l'histoire de ce Document de Damas et l'hypothèse de M. P. Kahle sur le rôle des Juifs Caraïtes gagne en probabilité. De ce que l'on vient de lire, la conclusion est que le Document de Damas prend une importance accrue pour l'étude des problèmes posés par les découvertes faites à Khirbet Qumrân et dans les grottes avoisinantes. On sait que les *Zadokite fragments* ont été retrouvés dans la « genizah » d'une synagogue du Vieux-Caire en 1896, mais jusqu'à présent on ne possédait aucune reproduction photographique complète de ces manuscrits. Tous ceux qui s'intéressent aux rouleaux de la Mer Morte sauront gré à M. Solomon Zeitlin d'avoir pris l'initiative de combler cette lacune. Avec le « facsimile » que vient de nous donner la *Jewish Quarterly Review* sous forme de monographie et avec l'édition de M. L. Rost, il est désormais possible d'entreprendre l'étude sérieuse de ces textes.

La majeure partie de l'introduction est consacrée par M. S. Zeitlin à développer des arguments en faveur de l'âge tardif tant du Document de Damas que des rouleaux de Qumrân. On sait que l'opinion du professeur de Dropsie College n'a jamais varié : tous ces manuscrits sont du moyen âge. Il suffit de lire les deux articles parus dans *The Jewish Quarterly Review* d'octobre 1952, l'un par M. T. Wechsler (p. 121-139), l'autre par M. S. Zeitlin (p. 140-152) pour constater à quel point ils restent ancrés dans leur position et conçoivent une histoire des manuscrits totalement originale, pour ne pas dire étrange. « Magna est veritas et praevalebit », écrit M. Zeitlin en tête de son article. Le vrai n'est pas toujours vraisemblable.

Quoi qu'il en soit, il y en aura sans doute plus d'un pour penser qu'il eût été préférable pour M. Zeitlin de se contenter de donner une édition scientifique du Document de Damas, avec une bibliographie des nombreux travaux parus

à son sujet depuis plus d'un demi-siècle, mais sans reprendre à cette occasion des discussions polémiques : « Non erat his locus ».

Cette dernière remarque n'enlève rien à la gratitude sincère envers M. Solomon Zeitlin qui nous a procuré cette belle édition phototypique des *Zadokite fragments.* G. Lambert, S. J.

A. Dupont-Sommer. — *The Dead Sea Scrolls,* transl. by. E. M. Rowley. Oxford, Blackwell, 1952, 19 × 13 cm., 100 p., 10 pl. hors-texte. Prix : 7/6 sh.

M. Rowley, professeur à l'Université de Manchester, a la joie et la fierté d'associer à ses travaux scientifiques sa fille. Mademoiselle Marguerite Rowley a fait à M. Dupont-Sommer l'honneur de traduire en anglais ses *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* parus à Paris en 1950 comme le 4e fascicule de la collection « L'Orient ancien illustré ». On trouvera dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1951, p. 385-398, une étude consacrée aux *Aperçus* de M. Dupont-Sommer. Dans ce travail, le professeur de la Sorbonne a eu le mérite de mettre à la disposition du grand public une traduction de presque tous les documents publiés. C'est ce qui explique le désir d'une version anglaise. Quant aux vues très neuves sur le judaïsme du premier siècle avant notre ère, telles qu'elles ont été d'abord proposées par M. Dupont-Sommer, malgré le bruit qu'on a fait à leur sujet, elles ne se sont pas imposées (cfr *Revue Générale Belge,* 1952, p. 598-599). M. H. H. Rowley lui-même a proposé des vues entièrement différentes (cfr *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls,* Oxford, Blackwell, 1952, p. 62 ss.). Mises à part les hypothèses hasardeuses, le travail de M. Dupont-Sommer possède une réelle valeur. Il n'en a rien perdu dans sa présentation anglaise. Signalons les dix planches hors-texte remarquablement réussies et qui donnent une documentation suggestive sur les rouleaux et la grotte de Qumrân. L'opuscule est élégant, comme en général le livre anglais et en particulier les éditions Blackwell. G. Lambert, S. J.

H. H. Rowley. — *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls.* Oxford, Blackwell, 1952, 22 × 14 cm., xiv-134 p. Prix : 16 sh.

M. H. H. Rowley publie dans ce livre les trois conférences qu'il a données à l'Université de Louvain, les 12-13-14 mars 1952. Dans un premier chapitre, « The cave and its contents », l'auteur expose objectivement l'histoire de la découverte et fait l'analyse des documents retrouvés. Dans le chapitre suivant, « The battle of the scrolls », il passe en revue en les critiquant les diverses interprétations proposées. Enfin dans un troisième chapitre, l'auteur expose sa propre solution. Elle se rapproche pour l'essentiel des vues proposées par M. Edouard Dhorme dans la séance du 8 juin 1951, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Elle est aussi très voisine de celle qu'a exposée M. Isaac Rabinowitz dans le *Journal of Biblical Literature,* 1952, vol. LXXI, p. 19-32. Enfin, ainsi que nous avons eu le plaisir de le dire à M. Rowley au terme de sa conférence du 14 mars, procédant par une tout autre voie, nous sommes arrivés aux mêmes conclusions que lui (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 259-297). Ce qu'il nous plaît de souligner dans la méthode de travail de M. Rowley, c'est d'abord le souci de s'informer complètement en ne laissant, autant qu'il est humainement possible, rien échapper de ce qui a été écrit sur la question qu'il étudie : on s'en rend immédiatement compte en parcourant la liste des ouvrages consultés, laquelle ne comporte pas moins de 37 pages. C'est ensuite le respect de la pensée des autres, même quand il ne la partage pas. C'est enfin la prudence qu'il a mise à s'arrêter à une solution, au point, comme il le raconte dans sa préface, d'avoir parfois encouru les reproches de M. J. Leveen, un de ses bons amis. Le livre de M. Rowley fournit donc un excellent « status quaestionis » exposant très exactement les problèmes, tels qu'ils se posaient en mars 1952. On sait que, depuis lors, de nouvelles découvertes sont venues élargir nos connaissances. Il faut s'en réjouir.

G. Lambert, S. J.

Assyriologie

Fr. Schmidtke. — *Der Aufbau der Babylonischen Chronologie.* Coll. Orbis Antiquus, Heft 7. Munster-en-Westph., Aschendorff, 1952, 21 × 15 cm., 104 p., 4 reprod. Prix : 6,50 marks.

De quelles sources dispose-t-on aujourd'hui pour construire la chronologie mésopotamienne ancienne? Il y a d'abord la liste des rois que donne le prisme de la collection *Weld-Blundell n° 444.* Cette liste a la prétention de remonter aux débuts de l'humanité; elle donne la suite des rois jusqu'au déluge (cfr H. Gressmann, *Altorientalische Texte,* 1926, p. 147) et, après le déluge, jusqu'à la fin de la première dynastie d'Isin. Ce document, dont le prodigieux intérêt saute aux yeux, a été publié, en 1923, par St. Langdon dans la collection des « Oxford Editions of Cuneiform Texts ». La continuation de *W B 444* est dans le document connu comme la liste royale babylonienne *A* (cfr *AOT,* p. 332-333). Publié par Pinches en 1884, il contient une liste de souverains allant jusqu'à Kandalânu. Le début est lacunaire : onze noms font défaut, mais on les complète par la liste royale *B* (cfr *AOT,* p. 332), publiée par Winckler en 1889. La lacune existant entre la fin de *W B 444* et le début des listes *A* et *B* est comblée par une liste particulière de la dynastie de Larsa, publiée par Clay, en 1915. Vient ensuite le canon de Ptolémée, liste de rois à laquelle est attaché le nom de Claude Ptolémée, célèbre astronome alexandrin du II^e^ siècle après J.-C. (cfr E. Cavaignac, *Chronologie de l'histoire mondiale,* 1946, p. 36-41). Comme la liste royale *A* descend jusqu'à Kandalânu (648-627) et que le Canon commence avec Nabonassar en 747, il se fait que la fin du premier document et le début du second se recouvrent sur une centaine d'années. Un autre document de la plus haute importance est la liste des rois assyriens découverte dans les fouilles de Khorsabad durant l'hiver de 1932-1933 (cfr Parrot, *Archéologie mésopotamienne,* 1946, p. 430-431). « Document épigraphique des plus précieux, écrit M. Parrot : liste intégrale des rois assyriens, 107 souverains, d'Irishum (2039-2019) à Assur-nirâri V (753-746 avant J.-C.) ». Elle a été publiée par A. Poebel dans le *Journal of Near Eastern Studies,* I (1942), p. 247-306, 460-492; II (1943), p. 56-90. A côté de cette grande liste assyrienne, il faut placer la tablette synchronique d'Assur (cfr *AOT,* p. 333-335) dont la face postérieure a été publiée en 1920 par O. Schroeder et l'antérieure, par E. F. Weidner en 1921. Elle donne les noms des rois qui étaient contemporains à Assur et à Babylone, depuis Adasi (vers 1674) jusqu'à Kandalânu (648-627). Si le synchronisme est superficiel, cette tablette vient en aide pour compléter les autres documents. Mais il est d'autres sources encore pour la construction de la chronologie. Il y a ce que le Reallexikon der Assyriologie appelle « Datenlisten », des collections de noms d'années (cfr A. Ungnad, *Reallexikon,* II, p. 131-194; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts,* 1950, p. 269-271). Il y a encore les listes d'éponymes, objet d'une autre étude importante de A. Ungnad (cfr *Reallexikon,* II, p. 412-457; Pritchard, *A.N.E.T.,* p. 274). Il y a enfin l'abondante source de renseignements que constituent les chroniques et les inscriptions royales.

C'est à l'aide de toute cette documentation que l'auteur a dressé d'abord la liste des rois babyloniens depuis Sumu-abi (1832) jusqu'à Nabonide (539), ensuite celle des rois assyriens : 117 monarques dont le premier règne daté est celui de Shamshi-Adad I, que M. Schmidtke place en 1753-1721. Le dernier roi de cette liste est Assur-uballit (611-606). L'auteur donne encore les tableaux des dynasties particulières de Larsa (14 dynastes de 1965 à 1701) et d'Isin (15 souverains de 1957 à 1732). Enfin, il s'efforce de mettre quelque clarté dans les problèmes chronologiques que posent Sumer et Akkad au troisième millénaire avant notre ère.

En annexe à son étude, M. Schmidtke donne la traduction des textes suivants : le prisme *W B 444*; la liste de Larsa; les listes royales babyloniennes *A* et *B*; la liste assyrienne de Khorsabad; la tablette synchronique d'Assur; une chronique babylonienne dont le texte cunéiforme est publié dans Friedrich Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 5^e^ édit., 1912, p. 135-140. Ce document donne d'une manière synchronique la succession des rois d'Assyrie et de Babylone de 745 à 668.

Dans la même annexe, on trouve encore le Canon de Ptolémée : liste de rois depuis Nabonassar (747 avant J.-C.) jusqu'à Antonin (137 après J.-C.). Enfin, parmi les tables hors-texte, on a une photo bien réussie du prisme *W B 444*, une reproduction du texte cunéiforme (en transcription) des deux faces de la liste royale *A* et la même chose pour la liste *B*.

M. Schmidtke rappelle au début de son étude que la chronologie est l'épine dorsale de l'histoire. Mais cette colonne vertébrale n'est arrivée que lentement à atteindre sa pleine croissance et une suffisante rigidité, surtout quand il s'agit de l'Ancien Orient. Quand en 1902 le R. P. Scheil, O.P., publiait l'« editio princeps » du Code d'Hammurabi, il plaçait ce roi babylonien vers 2.000 avant notre ère. Aujourd'hui, M. Schmidtke lui assigne comme date 1730-1688. On sait que ce sont les fouilles de M. André Parrot à Mari (1933-1939) qui sont à l'origine de ce rajeunissement d'Hammurabi. Mais on sait aussi que ce problème a été discuté à la « Rencontre internationale F. Thureau-Dangin » de juillet 1951, sans avoir été alors pleinement résolu (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 515-517). L'incertitude sur quelques points ne doit pas empêcher de retravailler périodiquement la chronologie de l'histoire ancienne pour y introduire les corrections qui résultent des découvertes et des travaux récents. Il faut savoir gré à M. Schmidtke de s'être courageusement attelé à cette besogne. Il a fait mentir un mot de saint Jérôme, que le grand docteur a écrit autrefois dans une lettre à Vitalis : « L'étude de la chronologie est une occupation, non pour un homme studieux, mais pour un oiseux » (Migne, *P.L.*, XXII, c. 676). S'il revenait parmi nous aujourd'hui, il dirait exactement le contraire. G. Lambert, S. J.

A. Heidel. — *The Babylonian Genesis.* The Story of the Creation. 2e édit., Chicago, The University of Chicago Press, 1951, 23 × 16 cm., XII-154 p., 13 ill. Prix : 3,50 $.

Réédition d'un livre publié pour la première fois en 1942. Le chapitre premier donne la traduction anglaise du poème assyro-babylonien de la création habituellement désigné par son incipit « Enuma elish » (Quando sursum) et réparti en sept tablettes qui comptent ensemble un peu plus d'un millier de lignes. Cette traduction est précédée d'une introduction explicative d'une quinzaine de pages. Le chapitre second comprend d'autres récits de création, en réalité des fragments, soit en cunéiformes, soit ceux qui ont été conservés en grec par Bérose et Damascius, mais qui proviennent de récits suméro-accadiens. Le chapitre troisième est intitulé « Old Testament Parallels » ; il s'agit surtout de savoir si la première page de la Genèse porte des traces d'influence babylonienne. « En somme, dit M. Heidel, les uns disent oui, les autres disent non. Pour moi, j'estime que l'ensemble de la question doit toujours rester ouvert. » Mais, ajoute l'auteur, même si l'on devait reconnaître certaine influence babylonienne, ce ne serait pas une raison pour perdre le respect envers cette page de la Bible, car ce serait arrivé en conformité avec la volonté de celui qui, selon l'épître aux Hébreux, s'est révélé aux hommes « en diverses manières ». Enfin, la comparaison entre « Berêshit bara » et « Enuma elish » ne peut que mettre en un puissant relief la transcendance du récit biblique. Le livre de M. Heidel est destiné aux pasteurs qui ont la charge d'exposer les vérités contenues dans la Sainte Ecriture. G. Lambert, S. J.

G. Contenau. — *Le déluge babylonien,* suivi de *Ishtar aux enfers, La tour de Babel.* Coll. Bibliothèque historique. Nouv. édit., Paris, Payot, 1952, 23 × 14 cm., 272 p., 52 fig. et 8 pl. Prix : 900 frs.

Exégètes et orientalistes connaissent les nombreux travaux publiés par l'infatigable conservateur (aujourd'hui honoraire) des antiquités orientales du Musée du Louvre. Il n'a pas « conservé » pour lui les précieuses antiquités dont il avait la garde, mais depuis plus de trente-cinq ans, il fait connaître au grand public par des études de vulgarisation les richesses de la civilisation ancienne de l'Asie antérieure. Les travaux de M. Contenau se recommandent non seulement par leur vaste érudition, mais aussi par leur parfaite objectivité et par le souci de ne pas dépasser dans les conclusions les éléments fournis par les

documents archéologiques. Le présent livre est la réédition, revue, corrigée, mise au courant des publications récentes, d'un ouvrage qui a paru en 1941, à une époque où bien des revues ont été dans l'impossibilité de le signaler. A vrai dire, le titre ne dit qu'imparfaitement le contenu. On y trouve des renseignements précieux sur la civilisation suméro-babylonienne, en particulier sur les scribes et les bibliothèques, sur les récits de création, sur le poème dit de la « chute de l'homme » et ses récentes interprétations, sur les rois antédiluviens, sur les versions babylonienne, sumérienne et grecque du déluge, sur les rapports entre déluge babylonien et déluge biblique. Notons que cette dernière question est traitée avec une déférence remarquable pour ce qu'on appelle « la critique ecclésiastique ». L'étude sur le déluge est suivie d'une autre sur la descente d'Ishtar aux enfers. A cette occasion, M. Contenau donne un exposé de la religion mésopotamienne, s'étend sur le culte de Dumuzi-Tammuz-Adonis et sur celui d'Ishtar. Une troisième section est consacrée à l'étude de la tour de Babel et des ziqqurats en Assyro-Babylonie. Bref, tout ce qu'il faut pour éclairer plus d'un chapitre de la Bible à la lumière des documents cunéiformes.

G. Lambert, S. J.

G. R. Driver et J. C. Miles. — *The Babylonian Laws.* Volume I. *Legal Commentary.* Oxford, Clarendon Press, 1952, 22 × 14 cm., xxii-518 p. Prix : 50 sh.

Tout qui a quelques clartés sur la Bible et l'Ancien Orient a entendu parler de la découverte du Code d'Hammurabi par une mission française à Suse, durant l'hiver de 1901-1902. On sait aussi comment le R. P. Scheil, O.P., en un temps « record », procéda à la transcription et à la traduction de cet important document, et cela, d'une manière à laquelle on n'a rien modifié de vraiment important par la suite. Dès 1902, Ernest Leroux éditait à Paris le travail du R. P. Scheil sur le *Code des Lois de Hammurabi roi de Babylone vers l'an 2000 avant Jésus-Christ.* Cette œuvre magistrale constitue les trois-quarts du tome IV des Mémoires de la Délégation en Perse. Conscient de l'importance de cette découverte, le premier traducteur français la présentait en ces termes (p. 12) : « Depuis qu'est ouverte l'ère des fouilles, il n'a pas été mis au jour ni en Egypte, ni en Assyrie, ni en Babylonie, de document plus considérable par sa haute portée morale et son ample teneur, que le Code des Lois de Hammurabi... (C'est) un des monuments les plus importants, non seulement de l'histoire des peuples d'Orient, mais encore de l'histoire universelle. » La science allemande, alors dans toute sa splendeur, ne devait pas tarder à consacrer au Code une étude approfondie : dès 1904, paraissait, chez Eduard Pfeiffer à Leipzig, le premier volume d'un ouvrage intitulé *Hammurabi's Gesetz.* En 1923, paraissait le volume VI ; Kohler, Peiser, Ungnad, Koschaker collaborèrent successivement. Et voici que, pour le cinquantième anniversaire de la découverte du Code, MM. Driver et Miles nous donnent le premier volume d'une œuvre qui promet d'être aussi exhaustive du sujet que cela est possible aujourd'hui. Elle comprend, outre l'étude du Code d'Hammurabi, celle d'autres lois babyloniennes. De là le titre : *The Babylonian Laws,* cet ouvrage étant destiné à être le « companion » d'une étude parallèle que les mêmes auteurs ont publiée en 1935 sur les lois assyriennes : *The Assyrian Laws.* C'est depuis cette date que le présent livre est sur le métier. Il est donc le produit d'une longue et étroite collaboration entre M. G. R. Driver, professeur de philologie sémitique à l'Université d'Oxford, et M. J. C. Miles, avocat et docteur en droit. Ce premier volume porte comme sous-titre : « Legal commentary » : c'est le commentaire juridique des Lois. Il est précédé d'une double introduction historique et juridique, l'une, plus générale, concernant l'ensemble des documents légaux mis en œuvre, l'autre, plus spéciale et relative aux lois d'Hammurabi. Les 282 articles du Code ont été répartis sous 11 chefs : 1) offenses et crimes ; 2) terre et maisons ; 3) lois sur le commerce ; 4) mariage ; 5) héritage ; 6) femmes consacrées au culte ; 7) adoption et nourrices ; 8) coups et dommage aux personnes et aux biens ; 9) travail agricole et offenses ; 10) tarif des locations et salaires ; 11) les esclaves. Un douzième chapitre est consacré à des considérations sur les juges et tribunaux, sur les peines et compensations et sur la théorie sémitique de la peine. L'ouvrage est pourvu

d'un triple index : celui des sujets traités, celui des termes babyloniens et assyriens; enfin celui des citations bibliques et juridiques. Les nombreuses références à l'Ancien Testament montrent à quel point l'étude du Code d'Hammurabi peut éclairer bien des passages de la Bible. Un second volume est annoncé comme devant paraître plus tard. Il comprendra la transcription et la traduction du Code et d'autres Lois Babyloniennes, un commentaire philologique et un glossaire. Nul doute que le nouveau travail de MM. Driver et Miles sera accueilli comme celui qu'ils ont publié en 1935 sur les Lois Assyriennes et dont on n'a pas hésité à dire qu'il constituait « an event of first-rate importance in the history of British Assyriology ». G. Lambert, S. J.

Nouveau Testament

J. Bonsirven. — *Théologie du Nouveau Testament.* Coll. Théologie, 22. Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 470 p.

Le P. Bonsirven était particulièrement bien préparé pour écrire une « Théologie du Nouveau Testament », non seulement par ses commentaires (épître aux Hébreux; épîtres de saint Jean; Apocalypse) et par ses travaux sur la théologie juive contemporaine du Christ (Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ), mais surtout par deux ouvrages importants qui étaient déjà de la théologie biblique : « Les enseignements de Jésus-Christ » et « L'Evangile de Paul » (cfr notre analyse de ces deux ouvrages : *N.R.Th.*, 1948, p. 770 et 1949, p. 979). Ce volume est en outre le fruit direct d'un long enseignement; car, si nous ne nous trompons, c'est le plus souvent sous cette forme et selon cette méthode que le P. Bonsirven a longtemps conçu et donné ses cours d'Ecriture Sainte. La haute compétence de l'auteur, manifestée par tant de travaux, ainsi que cette préparation intensive et prolongée assurent donc d'emblée à ce nouveau volume une place de premier rang dans l'exégèse catholique contemporaine, d'autant plus qu'en ce XX^e^ siècle, en langue française, c'est la première et jusqu'ici la seule « théologie du Nouveau Testament » catholique importante que nous possédions. Tous seront reconnaissants à l'auteur d'avoir, malgré les grandes difficultés de pareil travail de synthèse, assumé et mené si heureusement à son terme une tâche si ardue.

Quant au plan général du volume, il est intéressant de le comparer à deux ouvrages récents de même sujet : l'un catholique, en langue allemande « Theologie des Neuen Testaments » de Max Meinertz (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 533), l'autre protestant libéral et hypercritique : « Theologie des Neuen Testaments » de Rudolf Bultmann (encore inachevé; cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 653). La « Théologie du Nouveau Testament » du P. Bonsirven se divise très naturellement en 4 grandes parties : Jésus-Christ (p. 23-174); Le Christianisme primitif (p. 175-212); Saint Paul (p. 213-392); Maturités chrétiennes (p. 393-430 = la théologie de l'Eglise après S. Paul). Ces quatre parties se retrouvent chez Meinertz, avec cependant une différence très nette; la 4^e^ partie chez lui est « La théologie johannique » (Quatrième évangile, épîtres de Jean, Apocalypse); sans mettre aucunement en doute la vérité foncière du portrait johannique de Jésus, et en sachant à l'occasion éclairer par là son étude des synoptiques qui forme l'essentiel de la première partie, l'exégète catholique allemand juge préférable, en bonne méthode, de traiter à part la théologie johannique; celle-ci s'exprime en effet à la lumière de la pensée religieuse de tout le premier siècle chrétien; très personnelle, elle demande à être étudiée pour elle-même, de façon synthétique. On regrettera que la théologie johannique soit restée trop brève chez le P. Bonsirven; la raison principale en est une conviction, de plus en plus marquée chez lui, qui rapproche saint Jean des synoptiques plus étroitement qu'on ne le fait généralement aujourd'hui, même chez les catholiques (cfr par exemple Lebreton, dans ses *Origines du dogme de la Trinité*); c'est donc à sa première partie qu'il a incorporé volontairement maints aspects de la théologie johannique. — Le désaccord avec Bultmann apparaît principalement dans les proportions de la 1^re^ et de la 2^e^ partie; de ce qu'avec raison le P. Bonsirven place dans l'enseignement historique de Jésus, R. Bultmann attribue la plus grande part aux chapitres de la communauté primitive et surtout de la communauté hellénistique;

impossible d'après lui de parvenir à la doctrine authentique de Jésus de Nazareth; tout ce que nous pouvons atteindre encore c'est la croyance de l'Eglise, surtout en milieu grec, dans la 2e moitié du 1er siècle; scepticisme radical et très subjectif qui a commandé tout un exposé historique. L'objectivité sereine du P. Bonsirven fait contraste avec ce scepticisme injustifié.

On remarque vite, fût-ce par le seul chiffre des pages, que les deux parties essentielles de cette théologie sont la première : Jésus-Christ, et la troisième : Saint Paul. La première ne consiste pas à reprendre l'ensemble du livre précédent « Les enseignements de Jésus-Christ »; le P. Bonsirven indique lui-même la différence qu'il veut mettre entre les deux exposés : « Ecrivant les *Enseignements de Jésus,* nous nous sommes appliqué à suivre la gradation, patiente et prudente, du Maître acheminant les siens par une longue formation morale vers les sommets de la lumière et de la foi. Composant maintenant une théologie, nous présentons d'emblée cette christologie de Jésus, qui commande tout son message, qui explique la forme spéciale de son activité surnaturelle, les institutions qu'il crée et aussi les directives pratiques qu'il intime aux siens, ainsi que les jours qu'il nous ouvre sur la consommation ». Cette méthode d'exposition peut certainement se justifier; elle part du centre qui explique tout le reste : « la personne de Jésus » et de là passe à son message et aux divers aspects de son œuvre; elle est plus théologique, dans le sens dogmatique; mais en « théologie biblique » ne pourrait-on pas également, avec Meinertz, partir du « Règne de Dieu », qui forme le lien entre l'Ancien Testament et le Nouveau, qui est le premier aspect sous lequel se présenta aux hommes le but de la prédication du Christ et de là monter progressivement jusqu'à la personne de Jésus? Quoi qu'il en soit de cette question, cette première partie apparaîtra très riche, aussi bien par ces interprétations exégétiques toujours nuancées que par ces formules précises et justes, expliquant une notion importante, dont l'auteur a le secret.

La partie la plus forte de ce volume nous semble être la troisième : saint Paul. L'auteur s'appuie sur son travail précédent : *L'Evangile de Paul* et en garde le plan; il devait le faire; nous avons dit en 1949 la haute valeur de ce livre, le choix si juste du point de départ, fondamental dans la pensée de Paul, l'unité du développement, la marche progressive et vivante de l'exposé, etc. Mais, vu les nécessités du volume présent, le P. Bonsirven a dû condenser fortement sa synthèse théologique; de 344 pages à 180, et il l'a fait avec un rare bonheur, ce qui ne l'a pas empêché de profiter des divers travaux parus entre les deux ouvrages; nombreuses sont les références nouvelles (par exemple à des livres ou articles plus récents de Bultmann, Büchsel, Percy, Cerfaux, J. Dupont, etc.).

La conclusion générale met en lumière la place centrale du Christ dans toute la théologie du Nouveau Testament et s'achève en en marquant la conséquence vitale pour chaque être humain : « Il faut être toujours tendu en avant dans la poursuite progressive de Celui qui nous a saisis (*Phil.,* III, 13), dans tout son être et toutes ses activités, intellectuelles et morales, vivre toujours davantage le Christ ».

J. Levie, S. J.

Dom J. Dupont. — *Essais sur la christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, la gloire du Christ.* Bruges, Edit. de l'Abbaye de Saint-André, 1951, 22 × 14 cm., 320 p.

Comme l'auteur nous en avertit lui-même, cet ouvrage est né de son enseignement à des étudiants en théologie; pour les faire pénétrer plus intimement dans l'intelligence de la théologie johannique, le P. Dupont a voulu synthétiser pour eux quatre grands aspects de la pensée de l'Apôtre : Jésus-Christ parole (Verbe) de Dieu (p. 9-58). — Jésus-Christ, Lumière du monde (p. 59-106). — Jésus-Christ, Vie des croyants (p. 107-232). — La gloire du Christ (p. 233-298). Une conviction personnelle (que pour notre part nous croyons très juste, quoique par endroits trop exclusive) inspire tout le travail : la pensée de l'évangéliste s'explique par le Judaïsme et par le milieu de l'Eglise primitive et non par des influences de la philosophie grecque, ou par des conceptions religieuses venues de l'Iran, de l'hermétisme, ou des mystères païens. C'est donc par une étude approfondie de l'Ancien Testament, du milieu juif contemporain et des écrits du

Nouveau Testament que l'auteur s'efforcera de rendre plus pleinement intelligible, à la lumière des origines mêmes et de l'évolution de l'idée, chacun des concepts qu'il veut interpréter. Le P. Dupont a le don de la clarté, le sens de la progression pédagogique de l'exposé; tout en manifestant — en particulier par une bibliographie bien choisie et par divers traits de son argumentation — qu'il est bien informé de l'état des opinions et des discussions en cours, c'est avec les textes qu'il met ses étudiants en contact et c'est par les textes qu'il aboutit peu à peu à ses conclusions. Malheureusement ce sens même de la clarté, ce souci de la définition précise et bien délimitée nous semblent lui avoir rendu le mauvais service de trop restreindre par endroits la pensée de l'évangéliste; certes, il a raison de montrer combien la théologie de Jean est centrée sur l'œuvre de salut du Christ, sur ce que le Christ *est pour nous*; il réagit heureusement contre une interprétation trop dogmatique et « extrinséciste » du quatrième évangile; mais, à notre avis, il a plus d'une fois simplifié la pensée complexe de l'évangéliste en ne marquant pas assez tout ce que le Christ est *en lui-même*, en son essence, selon saint Jean, pour pouvoir être *pour nous* tout ce qu'Il est dit être. Nous n'aimons pas, par exemple, la manière dont l'auteur précise, p. 230-231, comment Jésus est la Vie, et conclut que « Le nom de vie s'attache à une fonction et à une mission du Christ, non à son être intrinsèque »; mais n'est-ce pas cet « être intrinsèque » qui rend possible, légitime, compréhensible, cette mission, cette fonction? Ne faut-il pas comprendre, à côté de ce qui est affirmé directement, ce qui est indirectement présupposé? et ces deux éléments n'entrent-ils pas dans la pensée totale, dans la pensée vraie, de l'évangéliste? L'auteur n'aurait pas beaucoup à remanier pour écarter de son livre un défaut qui dépare en quelques endroits un travail par ailleurs très solide et très riche.

J. Levie, S. J.

E. K. Lee. — *The religious Thought of St. John.* Londres, S.P.C.K., 1950, 22 × 14 cm., xvi-270 p. Prix : 17 sh. 6 d.

Recteur d'une importante paroisse anglicane et préparé par une formation universitaire, M. E. Kenneth Lee a longuement étudié, avec une admiration croissante, la théologie du quatrième évangile et des épîtres johanniques ainsi que la littérature récente sur le sujet. Il voudrait par ce livre rendre sensibles à ses lecteurs l'*unité* et la *profondeur* de la pensée de saint Jean, tout en replaçant celle-ci dans l'ambiance du milieu religieux et philosophique de son époque. Après un premier chapitre d'introduction sur les caractéristiques des écrits johanniques (d'après lui, l'auteur du 4e évangile et des épîtres est probablement Jean le Presbytre, disciple de l'Apôtre, qui reproduit fidèlement l'enseignement de son maître), M. Lee suit l'ordre logique qui lui paraît le mieux mettre en valeur l'unité de la pensée johannique : Dieu comme lumière, comme vérité, comme Père; le « Verbe » « avec Dieu » (signification, origine du terme, etc.); en regard du Verbe comme lumière le « monde » dans les ténèbres; la Lumière luisant dans les Ténèbres par la venue du Verbe fait chair; l'œuvre du salut par la mort de Jésus; la vie éternelle comme terme final du salut; la permanence de Jésus avec les siens et la présence de l'Esprit; l'appropriation de la vie éternelle par la foi et la connaissance de Jésus; le baptême et l'Eucharistie comme canaux transmettant la vie éternelle; la morale johannique, naissant de sa théologie; le principe fondamental de l'unité de la pensée de Jean : Dieu est amour. L'exposé est simple, sans prétention, modéré, mais parfois fatigant par l'énumération constante, pour chaque point traité, de nombreux avis des principaux exégètes; en général, l'auteur suit une voie moyenne, quelque peu éclectique, entre les différentes opinions; on pourra donc différer de lui en plus d'un point, mais on trouvera l'œuvre sympathique, sérieuse, bien étudiée, toujours profondément religieuse.

J. Levie, S. J.

L. Cerfaux. — *Le Christ dans la théologie de saint Paul.* Coll. Lectio divina, 6. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 23 × 14 cm., 436 p.

Deux traits frappent d'emblée dans le livre de M. le chanoine Cerfaux : la grande richesse du contenu (nombreux passages analysés de près, en rapport

étroit avec tout le milieu d'idées contemporain) et l'extrême souci de ne jamais outrepasser la pensée stricte de l'apôtre (ce qu'il a dit est éclairé uniquement par d'autres affirmations formelles de Paul, en évitant d'y rien ajouter sous l'action de la théologie catholique actuelle). L'auteur exprime bien ce dernier souci quand, récusant des synthèses semblant plus larges que la sienne, il dit p. 71 : « Saint Paul n'a pas développé logiquement toutes les synthèses qui se sont amorcées dans sa pensée. Pour lui être fidèle, il faut arrêter à certains moments le travail constructif. Il faut retourner au chantier et apprendre à manier les matériaux comme Paul les a maniés lui-même ». Cette « objectivité » rigoureuse, serrant d'aussi près que possible la pensée paulinienne, est d'autre part le fruit d'un long contact avec celle-ci et présente en conséquence, à maintes reprises, des manières nouvelles d'envisager telle ou telle affirmation de Paul, des points de vue plus nuancés qui forcent à réfléchir : bref un de ces ouvrages qui font époque.

L'auteur a divisé son volume en trois livres qui lui semblent avoir « l'avantage de reproduire la pensée paulinienne dans ses éléments successifs plus extérieurs » (p. 9). Il croit découvrir que ces trois livres répondent à trois étapes, sinon de la pensée, du moins de l'expression de la pensée paulinienne. Evidemment il serait téméraire d'avancer que la pensée de Paul, à tel moment de sa carrière, *se limite* exactement à ce qu'il en exprime dans telle lettre de cette époque, et il nous semble légitime de présenter une synthèse de la théologie paulinienne fondée sur l'ensemble de ses lettres authentiques, sans distinction scrupuleuse des dates : il paraît en effet incontestable que, durant les dix ou onze années qui vont de la 1re épître aux Thessaloniciens (50 ou 51) aux épîtres de la captivité (60-62), la théologie de Paul s'est développée (ou s'est exprimée progressivement) selon une ligne homogène et avec une remarquable unité. Quoi qu'il en soit, la méthode progressive du chanoine Cerfaux est éclairante et apparaît à l'application particulièrement féconde. Il voit donc « dans la littérature paulinienne une succession de points de vue » (p. 7) ; peut-être cette succession « dépend-elle des expériences que saint Paul a faites dans le milieu de Corinthe et dans celui d'Ephèse durant ces longs séjours dans ces églises » (p. 8). Aux trois points de vue « correspondent trois essais de synthèse qui se succèdent et s'enchaînent de telle manière qu'une synthèse postérieure n'arrête pas le mouvement d'une synthèse antérieure ».

La *première synthèse* s'exprime dans les épîtres aux Thessaloniciens et dans une partie de la 1re aux Corinthiens ; elle est une « sotériologie : description du salut, futur dans la parousie, présent déjà dans l'efficience de la résurrection et de la mort du Christ », motifs sotériologiques qui évidemment se poursuivront et se développeront à travers toutes les épîtres : et ceci formera le livre premier : Le Christ « acteur » du salut (p. 13-148) : la succession même des chapitres révèle la préoccupation de l'auteur de s'attacher successivement aux centres d'intérêt de la pensée de Paul *à ce moment,* en passant des plus immédiats aux moins immédiats : La Parousie. — La résurrection du Christ. — Le règne du Christ (lire les pages personnelles et intéressantes, quoique un peu obscures, 77-83, sur le règne du Christ et les Puissances). — Mort et résurrection. — La mort du Christ. — L'incarnation du Christ.

La *seconde synthèse* s'exprime dans les grandes épîtres : Romains, Corinthiens, Galates. Le nouveau centre d'intérêt consiste dans « les valeurs spirituelles déjà présentes dans la vie chrétienne : sanctification, justification, sagesse chrétienne, vie sous l'efficience ou dans la présence du Christ » (p. 8). Cette signification de religion sanctifiante de la vie présente naît de l'efficience actuelle de la résurrection et de la mort du Christ. C'est là le livre II (p. 149-274) : *Le don du Christ,* et l'auteur montre bien le profond Christocentrisme de la vie chrétienne selon saint Paul par les titres des chapitres : Le Christ notre justice. — Le Christ notre sagesse. — Le Christ selon l'Esprit. — Le Christ notre vie. — Le Christ et l'Eglise. — Au cours de ces chapitres l'auteur étudiera de plus près maintes questions importantes : qu'on lise par exemple le chapitre « Le Christ selon l'Esprit » et l'on constatera la richesse de l'exposé ; un détail : tout en étant d'accord pour l'essentiel, nous nuancerions autrement la traduction de 2 Cor. III, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν.

La *troisième synthèse* s'élabore autour de la notion du « mystère du Christ » :

Livre III : *Le mystère du Christ* p. 275-397. Elle se fonde surtout sur les épîtres christologiques de la captivité. Ici S. Paul « reprend les éléments sotériologiques et « mystiques » des étapes précédentes et présente le christianisme comme la réalisation d'une vaste économie de salut, mystère de la sagesse divine, ayant pour objet l'œuvre du Christ et le Christ lui-même ». C'est donc en fin de volume que vient la « Christologie » proprement dite, étudiant la personne du Christ. En voici les chapitres : Les hymnes christologiques (= exégèse de *I Tim.*, III, 16; *Phil.*, II, 6-11; *Coloss.*, I, 15-20). — La révélation du mystère du Christ. — L'exposé du mystère (chapitre très dense). — Fils de Dieu. — Le Seigneur. — Noms et titulature du Christ. — La christologie paulinienne (synthèse).

Suit une conclusion générale résumant très clairement l'ouvrage et marquant, par quelques formules expressives, les points de vue essentiels de l'auteur : « On ne constate, dit-il, pas de véritable évolution dans la christologie paulinienne, en ce sens que les matériaux principaux restent les mêmes à travers les épîtres », mais « on a l'impression qu'on ne peut pas synthétiser de la même manière la pensée de l'Apôtre aux différentes étapes de sa carrière ». De là les « trois niveaux successifs » distingués par l'auteur. — Autre conviction essentielle : « Nous avons conclu que la christologie paulinienne était le fruit de la révélation » et l'auteur s'élève contre toute tentative de noyer cette révélation « dans une manifestation de syncrétisme oriental qui dominerait, en ce moment de l'histoire, tout l'horizon religieux ».

L'ouvrage de M. Cerfaux n'est pas aisé à lire, à cause de sa densité même; ce n'est pas un livre de lecture, mais un livre d'étude; il suppose une sérieuse connaissance des épîtres pour être utilisé avec fruit; mais l'auteur, depuis tant d'années d'enseignement, sait la nécessité des divisions nettes et des synthèses claires : il indique toujours avec précision où il va et par quelle voie et, au terme, il récapitule parfaitement les données acquises en cours de route. Nous souhaitons à son ouvrage une large diffusion dans le monde des exégètes et des étudiants en théologie.

J. Levie, S. J.

Paulus-Hellas-Oikumene (An Ecumenical Symposium). 1900th Anniversary of the Coming of St. Paul to Greece. Published by the Student Christian Association of Greece. Athènes, 3 Souliou Street, 1951, 26 × 18 cm., 206 p.

On sait que pour fêter le 1900e anniversaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce, l'Eglise grecque séparée a organisé et réalisé en 1951 un pèlerinage collectif, sous forme de croisière, à travers les principales villes évangélisées en Grèce par Paul; les organisateurs avaient invité des membres de toutes les Eglises chrétiennes, l'Eglise catholique comprise, à y participer et à prendre la parole au cours des nombreuses réunions tenues durant le voyage. C'est dans les mêmes sentiments oecuméniques que la « Student Christian Association of Greece » publie le présent volume : « Paulus - Hellas - Oikumene (An Ecumenical Symposium) ». L'ouvrage réunit 32 travaux consacrés à saint Paul, plus une série de brefs messages de diverses personnalités; pour qu'il soit accessible au plus grand nombre de lecteurs, les articles — même rédigés par des auteurs grecs — sont présentés en une des trois langues suivantes : anglais, français ou allemand. Le volume est introduit par l'archevêque orthodoxe d'Athènes et préfacé par l'éditeur principal, Dr Bratsiotis, professeur à l'Université d'Athènes. Suivent alors, par ordre alphabétique des auteurs, les divers travaux signés de noms connus : évêques orthodoxes, théologiens, exégètes, parfois aussi hommes politiques; ils sont en général peu étendus, de 4 à 10 pages, et ont très nettement un caractère de haute vulgarisation. Les sujets traités sont très variés et cette diversité est un des attraits du volume : théologie paulinienne, psychologie de l'apôtre, archéologie, signification actuelle de la doctrine de Paul, autant d'aspects représentés dans le volume. Impossible de résumer ici en détail toutes ces études; donnons seulement, du point de vue oecuménique, une idée générale de la collaboration : douze personnalités orthodoxes (de Grèce), quinze théologiens protestants (français, anglais, suisses, néerlandais, américains) et cinq théologiens catholiques ont participé au volume. Voici la liste des 5 auteurs

catholiques et des sujets traités par eux : K. Adam, La jeunesse de Paul; Abbé Edouard Beauduin (de Liège), L'événement de la prédication de saint Paul; J. Daniélou, S. J. « Nouvelle créature »; F. J. De Waele (de Nimègue), Le message de saint Paul à l'humanité souffrante; J. Ricciotti, L'état d'esprit de saint Paul à son arrivée en Grèce. J. Levie, S. J.

C. L. Mitton. — *The Epistle to the Ephesians.* Its Authorship, Origin and Purpose. Oxford, Clarendon Press, 1951, 23 × 14 cm., x-346 p. Prix : 30 sh.

Les exégètes peuvent se féliciter d'avoir vu paraître à intervalles assez rapprochés deux ouvrages considérables et de première valeur sur l'authenticité de l'épître aux Ephésiens. Le premier est la thèse de Ernst Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,* parue en 1946 et analysée dans la *N.R.Th.* en 1949, p. 981-982; elle concluait à l'authenticité paulinienne de l'épître aux Ephésiens en se fondant principalement sur les arguments de critique interne : type stylistique essentiellement paulinien; parenté doctrinale avec les autres épîtres de Paul; ressemblances entre les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens s'expliquant psychologiquement beaucoup mieux par l'unité d'auteur que par l'hypothèse d'un disciple composant Eph. sur la base de Coloss. — Le second ouvrage est celui de C. Leslie Mitton : *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose.* L'auteur n'a malheureusement connu le volume de M. Percy que lorsque le sien était déjà à l'impression et n'a donc pas pu en tenir compte. Lui aussi s'appuie sur la critique interne, particulièrement sur les rapports entre l'épître aux Ephésiens et l'épître aux Colossiens; mais il croit pouvoir conclure, à l'opposé de M. Percy, que l'épître n'est pas de Paul mais d'un disciple de Paul qui voulut, entre 87 et 92, fournir par là une sorte de synthèse de la théologie paulinienne et la communiqua à ses contemporains comme un « prologue » à l'ensemble des lettres de l'Apôtre; en agissant ainsi le disciple ne croyait pas agir en faussaire, mais désirait servir la cause de Paul, en présentant aux chrétiens en résumé « l'évangile de Paul ». L'argument principal de M. Mitton est la manière dont l'épître aux Colossiens est utilisée dans l'épître aux Ephésiens, par combinaison trop servile de différents passages pour être du même auteur, et par usage de mots identiques avec modification de sens, chose peu vraisemblable de la part de Paul lui-même. Comme M. Percy, M. Mitton conduit son argumentation de façon minutieusement précise, pas à pas, avec présentation de tous les textes, ce qui permet au lecteur un contrôle rigoureux et continu. En joignant ces deux ouvrages, l'exégète aura donc un « somme » des raisons pour et contre l'authenticité paulinienne tirées de la critique interne et les conclusions opposées des deux auteurs l'aideront à porter lui-même un jugement averti et personnel.

Si ces deux auteurs se sont attachés presque exclusivement aux arguments de critique interne, c'est que de là viennent, on le sait, les objections contre l'authenticité; tout le monde doit reconnaître que, du point de vue de la critique externe, de l'ancienneté des témoignages ecclésiastiques, l'épître aux Ephésiens n'est en rien inférieure aux autres épîtres pauliniennes et M. Mitton a bien exposé cet argument classique; mais en a-t-il réalisé pleinement toute la valeur de preuve? En outre, lorsqu'il compare, en vue d'en fixer la date (Part IV) l'épître aux Ephésiens aux autres écrits du Nouveau Testament, M. Mitton considère comme prouvé que l'épître aux Ephésiens a été connue et utilisée par l'auteur des épîtres pastorales (dont il n'admet pas l'authenticité paulinienne) et par l'auteur de la *I^a Petri* (qu'il refuse à Pierre et date du début du II^e siècle); mais n'est-ce pas là renforcer encore tous les arguments qui montrent combien tôt apparaissent dans la tradition les indices de croyance commune en l'authenticité paulinienne de cette épître? Est-ce vraisemblable si l'épître a été composée par un disciple vers l'an 90?

Discuter ici les arguments de critique interne exposés par M. Mitton en un volume de 350 pages à la lumière des 300 pages (pp. 179 à 489) consacrées par M. Percy au même sujet dépasse évidemment les limites d'un compte rendu. Mieux vaut donner, en terminant, le plan — très heureusement conçu — de l'effort de démonstration de M. Mitton. Part I : *The Findings of the Past,* pp. 1-54 (= résumé très objectif de l'état actuel de la question : raisons pour et

contre alléguées jusqu'ici par les exégètes). Part II : *The Relationship of Ephesians and Colossians,* p. 55-97 (Interdépendance des 2 épîtres; priorité de Colossiens; caractères de l'utilisation et différences théologiques marquant la différence d'auteurs). Part III : *The Relationship of Ephesians to the other Pauline Epistles,* pp. 98-158 (Rapports entre Eph. et les autres lettres et comparaison avec les rapports existant entre les lettres certainement authentiques de Paul : l'auteur veut montrer que le genre de « combinaison » (« of conflation ») propre à l'épître aux Ephésiens ne se rencontre nulle part ailleurs chez Paul). Part IV : *The Date of Ephesians* (Comparaison d'Eph. avec Apocalypse, Pastorales, I[a] Petri, Actes, en vue de fixer les dates respectives; autres critères, externes ou internes, de date; conclusions sur le disciple de Paul, auteur de la lettre, écrivant entre 87 et 92 et sur la valeur de la lettre ainsi conçue : pages 243 à 277 très claires et intéressantes et visant à montrer que l'hypothèse proposée n'affaiblit pas la signification religieuse et théologique de l'épître : « even if this epistle must be viewed as a pseudonymous work, it is not unworthy to bear the name of Paul... It faithfully represents the Pauline message », p. 268). Des appendices très utiles complètent la précieuse documentation qu'offre ce volume. Par l'abondance des matériaux et l'effort de rigoureuse discussion ce travail s'avère indispensable pour quiconque doit étudier de près l'épître aux Ephésiens.

J. Levie, S. J.

In Memoriam Ernst Lohmeyer. Hrsg. W. Schmauch. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GMBH, 1951, 22 × 15 cm., 376 p. Prix : broché, 18,50 marks; relié, 22 marks.

Nous avons rappelé ici (*N.R.Th.,* 1952, p. 991-992) le sort tragique de l'exégète E. Lohmeyer qui, recteur de l'Université de Greisswald, en Allemagne orientale occupée par l'U.R.S.S., fut arrêté le 15 février 1946, la nuit même qui précéda la reprise des cours, et ne revint plus; on n'apprit qu'en 1951 qu'il était mort durant l'automne de 1946 sans qu'on pût obtenir de précisions sur son décès. Ses collègues et amis avaient projeté de lui offrir à l'occasion de son 60[e] anniversaire (8 juillet 1950) un volume de Mélanges; celui-ci est devenu un hommage à sa mémoire : « In Memoriam Ernst Lohmeyer ». Il comprend d'abord, avec le portrait du défunt, une bibliographie complète de son œuvre, très riche et très variée, et une notice sommaire sur sa vie : fils de pasteur protestant, baptisé et confirmé par son père, étudiant en théologie, philosophie et langues orientales, soldat et officier de 1913 à 1918 comme il devait l'être encore de 1939 à 1943 (neuf années de sa vie sous les armes), marié en 1916 pendant la guerre, père de 4 enfants, professeur de théologie à Breslau de 1920 à 1935, déplacé et transféré à Greisswald en châtiment de son attitude antinaziste, puis, après son retour de la guerre, nommé recteur de Greisswald en 1945 pour finir en 1946 par l'arrestation et la mort.

L'activité intellectuelle de E. Lohmeyer s'étant étendue, outre l'exégèse et la théologie, à d'autres branches comme la philosophie, les sciences, la pastorale, le volume présent comprend diverses études sur ces sujets; nous nous bornerons ici à indiquer les travaux exégétiques concernant le Nouveau Testament. D'abord une étude d'E. Lohmeyer lui-même, rédigée en 1945, comme conclusion d'un commentaire, encore inédit, de saint Matthieu : « Mir is gegeben alle Gewalt : eine Exegese von Mt XXVIII 16-20 ». Notons ensuite, sur l'évangile de Marc, deux articles de R. H. Lightfoot, sur 3 textes de l'évangile : I, 35-39; VI, 42-52; XIV, 26-42 et de G. Bornkamm sur Mc, IX, 1 et Mt., XXV, 1-13 (du point de vue du retard de la parousie); plusieurs travaux sur le 4[e] évangile : O. Cullmann « Sabbat und Sontag nach dem Johannes evangelium »; J. Schneider sur le discours eucharistique J. VI, 27-58 (contre les sectionnements arbitraires de Bultmann), H. Gollwitzer sur l'exégèse de J. VI par Luther et Zwingli; sur S. Paul les études de A. Nygren sur le mot ἱλαστήριον, de O. Michel sur Rom., IX, 3 « Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis », de K. L. Schmidt sur 1 Cor., IV, 6 « ne supra quam scriptum est » (étude homilétique plus encore qu'exégétique); sur la I[a] Joh. R. Bultmann « Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes »; sur Apoc. XX, 3-6, L. Rost « Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung », enfin divers autres travaux généraux :

S. E. Johnson « Jesus and First-Century Galilee » ; G. Fitzer, « Sakrament und Wunder im Neuen Testament » ; W. Schmauch : « In der Wüste ».

J. Levie, S. J.

G. Quispel. — *Gnosis als Weltreligion.* Zurich, Origo Verlag, 1951, 23 × 16 cm., VIII-96 p. Prix : 8,80 frs.

On sait qu'en 1946, dans la région de Nag-Hammadi, près de l'ancienne bourgade de Chenoboskion, des fellahs égyptiens ont découvert, contenus dans une même grande jarre, treize manuscrits (dont onze en parfait état de volumes reliés) tous en langue copte et renfermant des écrits gnostiques et hermétiques : en tout près de 1.000 pages (cfr dans la *N.R.Th.*, de 1949, p. 84-86 les premières informations à ce sujet) : 44 ouvrages différents se trouvent là transcrits qui donneront des informations abondantes sur l'histoire du gnosticisme des premiers siècles chrétiens ; mais il faudra encore pas mal de temps avant que tous les achats soient conclus et que les manuscrits puissent être publiés. M. Quispel, qui, depuis plus de dix ans, étudie la gnose valentinienne, n'a pas cru devoir attendre ces publications pour livrer au public une série de conférences données à Zürich sur ce sujet. Il lui semble que ce qu'on connaît jusqu'ici des nouveaux documents gnostiques confirme la thèse qu'il n'a cessé de défendre : les hérétiques chrétiens Valentin et Basilide n'ont fait qu'helléniser et christianiser la gnose égyptienne vulgaire qui les a précédés. La Gnose est une religion en elle-même ; le gnosticisme est un vaste courant, allant de la Gnose primitive vulgaire jusqu'au Manichéisme ; Valentin, Basilide, et jusqu'à un certain point Marcion, ne représentent que des déviations de ce courant en terre chrétienne. Les sujets principaux ici traités sont : Gnose, Néoplatonisme et Christianisme ; Fondements de la Gnose ; Simon et Hélène ; Valentin ; ces quatre chapitres synthétisent ce qu'on savait jusqu'ici de ces aspects de la Gnose ; ils pourront s'enrichir (ou se corriger), dans des éditions subséquentes, de ce qu'on apprendra par les documents nouveaux.

J. Levie, S. J.

THEOLOGIE HISTORIQUE

St. Bonaventure University Commemorative Volume. Franciscan Studies, vol. XI, Nos. 3-4, Sept.-Dec. 1951. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 23 × 15 cm., VI-436 p. Abonnement annuel : 5 $.

Ce fascicule double des *Franciscan Studies* est destiné à commémorer l'érection du St. Bonaventure College en St. Bonaventure University, survenue en octobre 1951. Il fournit une excellente occasion d'attirer l'attention sur les *Franciscan Studies* elles-mêmes et le *Franciscan Institute* (fondé en 1939, aujourd'hui annexé à l'University) dont elles sont l'organe. Ce volume de 450 pages est une attestation éclatante de l'intérêt croissant que l'Ordre franciscain porte, outre-Atlantique, aux études de philosophie et de théologie, surtout médiévales. Tous les collaborateurs sont franciscains, et à de rares exceptions près, établis en Amérique du Nord (U.S.A. et Canada). Si on ne tient pas compte de l'*History of St. Bonaventure*, du P. Herscher, qui refait l'histoire de l'Institution depuis ses origines jusqu'à son érection en université, toutes les contributions appartiennent au moyen âge latin, et spécialement franciscain. Plusieurs ont trait à des questions strictement philosophiques : Boehner, Ph., *Does Ockham know of material Implication?* (Occam a connu l'implication matérielle même dans le sens moderne) ; Berube, C., *La connaissance intellectuelle du singulier matériel au XIII^e siècle* (étudie principalement les auteurs qui ont influencé Duns Scot et sa solution personnelle) ; Mohan, C. E., *The Quaestio de relatione attributed to William Ockham* (édition de ce petit traité inédit attribué à Occam, d'après l'unique manuscrit conservé, Univ. Bâle, Lat. F. II. 24). Le plus grand nombre s'occupe cependant de théologie scolastique : Wolter, A., *Duns Scot and the Necessity of revealed Knowledge* (traduction anglaise du Prologue de l'*Ordinatio* ou commentaire définitif de Duns Scot sur les

Sentences, d'après l'édition des *Opera omnia* de Rome, I, 1950). Buytaert, E., *The Apologeticus of Arno of Reichersberg* (étude approfondie de la date et des sources de cet ouvrage, en particulier son utilisation du *De fide orthodoxa*, III, 1-8 de Jean Damascène, avec réédition de la version latine faite en Hongrie, connue sous le nom de traduction de Cerban) ; Boehner, Ph., *The relative Date of Ockham's Commentary on the Sentences* (discute la chronologie des œuvres d'Occam, proposée par Baudry, *Guillaume d'Occam*, Paris, 1950, et maintient en particulier, que le Commentaire sur les Sentences a dû précéder les commentaires sur des sujets philosophiques). Deux études sont consacrées à la théologie sacramentaire : Lynch, K., *The Theory of Alexander of Hales on the Efficacity of the Sacrament of Matrimony* ; et Van den Eynde, D., *Stephen Langton and Hugh of St. Cher on the Causality of the Sacraments*. Un aperçu historique sur la prière mentale chez les Frères mineurs (Brady, I., *The History of mental Prayer in the Order of Friars Minor*) et une étude sur *Le nom de famille de S. Bonaventure*, par le R. P. Paré, concluent la série des articles. Belle gerbe d'études médiévales qu'estimeront tous ceux qui ont à cœur, conformément au vœu de l'Eglise, de rester fidèles aux traditions de la scolastique et à son idéal. Ch. Martin, S. I.

E. J. Fitzpatrick. — *The Sin of Adam in the Writings of Saint Thomas Aquinas*. Coll. Pont. Fac. theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum. Dissert. ad lauream, 20. Mundelein, Ill., S. Mary of the Lake Seminary, 1950, 23 × 15 cm., 180 p.

Le but de cette dissertation est d'analyser le péché personnel (distinct du péché originel) d'Adam en son essence, ses causes, psychologiques principalement, et ses fondements métaphysiques tels que nous les révèlent les écrits de S. Thomas. Pour le mieux établir l'auteur commence par donner, en trois chapitres préliminaires, les vues du Docteur angélique sur la justice originelle possédée par Adam, sur la possibilité du péché principalement chez Adam, et enfin, sur le mal et le péché considérés en eux-mêmes. C'est dans le dernier chapitre seulement, de loin le plus long toutefois, que gît le sujet essentiel de la dissertation : le péché commis par Adam y est examiné dans ses circonstances historiques, ses mobiles psychologiques, son objet, sa nature morale. La pensée de saint Thomas ayant évolué au cours de son enseignement et de son œuvre écrite, l'auteur a estimé, avec raison, devoir tenir compte de cette évolution et son exposé distingue soigneusement dans l'analyse de la pensée du grand docteur les différentes époques et œuvres selon leur succession chronologique. Ch. Martin, S. J.

G. N. Buescher, O.F.M. — *The Eucharistic Teaching of William Ockham*. Thèse. Coll. The Catholic Univ. of America, Studies in Sacred Theology, 44. Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1950, 23 × 15 cm., xxviii-176 p. Prix : 2,25 dollars.

Dissertation sérieuse, claire et bien conduite. Elle poursuit un double but : exposer en toute objectivité la doctrine du « Vénérable Inceptor » sur l'eucharistie, en se servant de ses principaux écrits sur le sujet : commentaire et Reportatio sur les Sentences, Quodlibets théologiques et principalement ses deux écrits spécifiquement eucharistiques : son De sacramento altaris, et son De corpore Christi dont le P. Buescher, à la suite de Baudry, et en développant son principal argument basé sur la tradition manuscrite, maintient la complète distinction ; ensuite, réfuter les allégations que le promoteur du mouvement anti-occamiste, le chancelier de l'Université d'Oxford, John Lutterell, personnage aussi remuant que discuté, avait porté vers 1324 contre l'ensemble de sa doctrine, et en particulier la doctrine eucharistique. Le P. Buescher relève, à cet effet, les déformations ou incompréhensions que les propositions de Lutterell dénotent ; au surplus l'enseignement personnel d'Occam, qu'on a considéré parfois, mais bien à tort, comme la source profonde des hérésies postérieures, montre en ce qui concerne l'eucharistie une concordance complète avec

la doctrine de foi du Concile de Trente, en particulier la présence réelle et la transsubstantiation. Ce n'est que sur des points secondaires et libres, la présence vi verborum ou vi naturalis concomitantiae, par exemple, que la doctrine d'Occam paraît s'en écarter. Ch. Martin, S. J.

Melanchthons Werke. I. Band. *Reformatorische Schriften.* Edit. R. Stupperich. Gutersloh, Bertelsmann, 1951, 19 × 12 cm., XII-448 p. Prix : 15 marks.

L'édition des œuvres de Mélanchthon dans le *Corpus Reformatorum* (28 vol. 1834-1860) est vieillie, rare et coûteuse, et par surcroît reste incomplète et critiquement contestable en de nombreux points. Les suppléments édités depuis sont dispersés et d'accès souvent difficile. En attendant qu'une nouvelle édition complète et critique puisse paraître, et l'incertitude des temps ne permet pas de caresser cet espoir dans un prochain avenir, il a paru bon de rassembler en une édition abordable et maniable la partie des œuvres jugée la plus utile pour l'étude. De là le titre de *Studienausgabe.* Cette édition comptera cinq tomes en six volumes et un tome supplémentaire est encore prévu. Le présent volume, premier de la série, reproduit les petits ouvrages allemands et latins; les dix premiers, qui s'échelonnent de 1519 à 1521, donnent une idée assez nette des tendances théologiques initiales du réformateur (*Epistola de Lipsica disputatione* 1519; *Defensio contra Joh. Eckium* 1519; *Baccalaureatsthesen* 1519; *In divi Pauli doctrinam* 1520, etc.). Les dix derniers écrits publiés vont de 1524 à 1546; sont à signaler parmi eux le *De coena Domini* (1529) et le *De Ecclesia et de autoritate verbi Dei* (1539), qui représentent la pensée déjà beaucoup plus mûrie de Mélanchthon sur des points importants de sa théologie. De courtes introductions à chacun des écrits situent ceux-ci dans leur histoire et en facilitent notablement l'intelligence. Cette édition s'impose donc actuellement comme instrument de travail et tout fait croire que son utilité se maintiendra encore longtemps. Ch. Martin, S. J.

M. Bucer. — *Résumé sommaire de la doctrine chrétienne.* Texte établi et traduit par Fr. Wendel. Coll. Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 33. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 26 × 17 cm., 104 p. Prix : 300 frs franç.

Dans ses efforts pour ramener l'Allemagne au catholicisme comme religion unique, Charles-Quint se heurta à l'opposition des villes, parmi lesquelles Strasbourg prit la tête de la résistance en soulevant nombre de difficultés contre l'observation de l'« Interim » adopté à la Diète d'Augsbourg en 1548. Pour décrier le prestige des prédicateurs dans l'opinion publique strasbourgeoise, un pamphlet avait paru les accusant de suivre la même voie que les anabaptistes de Munster. En réponse à cette accusation et pour justifier l'attitude des Réformés, Martin Bucer rédigea un sommaire de la doctrine enseignée par les prédicateurs dans les églises strasbourgeoises. C'est ce document qui vient pour la première fois d'être traduit en français. Le traducteur a essayé de rester aussi fidèle que possible au texte allemand original qui se trouve reproduit lui aussi en regard. On voit que Bucer, passant rapidement sur les principaux points dogmatiques, s'est étendu davantage sur les moyens de sanctification aperçus dans l'Eglise, les sacrements et la discipline.

Roger Mols, S. J.

E. Iserloh. — *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck.* Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer. Coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 73/74. Munster, Aschendorff, 1950, 24 × 16 cm., XVI-370 p. Prix : 19 marks.

L'intérêt de cette étude est aussi évident que varié. Jean Eck a été l'un des principaux adversaires de Luther, et parmi les points les plus brûlants de sa

controverse figurait la doctrine eucharistique, sacrement et sacrifice. Quelle doctrine le polémiste catholique a-t-il opposée au novateur? Sa réputation peut-elle être considérée comme pertinente et péremptoire? Constitue-t-elle une doctrine personnelle à Eck ou l'expression de la théologie commune de son époque? De plus, le Concile de Trente, quelques dizaines d'années plus tard a porté ses fameux décrets dogmatiques sur l'Eucharistie et le sacrifice de la messe. En quelle mesure la doctrine d'Eck, représentant ou non celle de son temps, préparait-elle les définitions tridentines? La réponse de l'auteur à ces questions est nuancée et ses conclusions ne sont pas toutes à la louange de Jean Eck. Il souligne que celui-ci n'avait que peu des qualités d'un bon théologien; sa doctrine eucharistique est faible dans l'ensemble, et peu approfondie; en fin de compte, pas à la hauteur de ses adversaires. Cette remarque vaut surtout pour sa justification du sacrifice de la messe. Pour lui, c'est l'Eglise, et le prêtre au nom de l'Eglise (et non du Christ, comme si le Christ n'était pas le centre de l'Eglise) qui offrent le sacrifice de la messe, et par conséquent ce sacrifice, distinct de celui de la croix, n'en est qu'une représentation lointaine, d'un caractère et d'une valeur essentiellement différents, tout en nous faisant participer à ses effets. L'importance d'Eck n'est pas à chercher dans sa théologie et ses idées, mais bien plutôt dans son activité de polémiste, son courage, sa ténacité dans la lutte, sa sincérité, son amour inaltérable de l'Eglise. Son argument principal d'ailleurs, sous les multiples formes dont il le colore, c'est l'autorité de l'Eglise hiérarchique. C'est à elle, en dernière analyse, qu'il en appelle constamment et demande la décision. Mais cet argument ne pouvait plus avoir sur ses adversaires qu'une prise minime. L'ouvrage d'Iserloh illustre fort bien la situation de la théologie catholique à l'époque du luthéranisme naissant; sa faiblesse est une des causes qui permirent à l'erreur de se développer victorieusement. En plus de son intérêt doctrinal, cette étude comporte donc une leçon d'histoire pour le théologien moderne, qu'elle stimulera à approfondir toujours mieux et en pleine conformité avec le magistère, la science sacrée. Ch. Martin, S. J.

R. Snoeks. — *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle.* Coll. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici, Series II, Tomus 44. Louvain, Publications Universitaires; Gembloux, Duculot, 1951, 25 × 17 cm., XLVIII-560 p. Prix : 550 frs.

A priori, il peut paraître étonnant de voir la controverse religieuse entre protestants et catholiques s'orienter de plus en plus nettement dès le début du XVII^e siècle vers l'étude de la tradition. Plus surprenant encore est le fait que l'initiative soit venue en bonne partie des auteurs réformés eux-mêmes. Leurs maîtres n'avaient-ils point posé en principe l'autorité exclusive de l'Ecriture et le libre examen? Certes, mais les protestants avaient gardé du fonds catholique plus qu'ils n'en pouvaient justifier par la seule Ecriture et les dangers d'une application radicale du libre examen ne tardèrent pas à se manifester. Revenant à une religion d'autorité, les réformateurs s'efforceront donc d'établir qu'ils se sont contentés de redresser les déviations apportées par Rome à la pure doctrine apostolique. Cette modification dans l'orientation de la controverse ne sera pas sans conséquence sur son allure. Alors qu'au début du siècle on discute encore un nombre extraordinairement élevé de questions, la bataille va peu à peu se resserrer autour de deux grands thèmes, l'Eglise et l'Eucharistie. Ce rétrécissement du champ devient une nécessité dans une controverse qui requiert maintenant une enquête fouillée sur les témoignages de la tradition. La parution de nombreux ouvrages d'érudition — *Acta Sanctorum* de notre compatriote Bollandus, *Bibliotheca Sanctorum Patrum* de Marguerin de la Bigne, œuvres des jésuites Sirmond, Petau, Labbe, Garnier et des célèbres bénédictins de St-Maur, etc. — facilite d'ailleurs grandement le recours aux sources.

L'auteur divise le siècle en trois périodes. La première est dominée par deux

grandes figures. Du côté protestant se dresse du Plessis-Mornay, dont le livre *De l'Institution de l'Eucharistie* (1598) provoque dans les milieux catholiques les profonds remous que mérite son éblouissante érudition. Du côté catholique la réplique lui est donnée surtout par le Cardinal du Perron, d'abord à la célèbre conférence de Fontainebleau (1600), puis dans diverses œuvres polémiques que couronne la parution posthume de son grand *Traité du Saint Sacrement* (1622). Avec celle-ci s'inaugure la deuxième période. Chez les calvinistes le grand homme en est Aubertin, dont le *De Eucharistiae sacramento* (1654) demeurera longtemps sans réponse, de l'aveu même des catholiques. Dans le camp de ceux-ci, le brillant et bruyant Véron, dont l'apport est souvent superficiel, contraste avec le calme La Milletière, calviniste converti et l'un des rares auteurs de cette époque qui recherche réellement les points de contact entre les doctrines des deux camps. La troisième période verra entrer en lice l'une des plus grandes figures de la Réforme française, le pasteur Jean Claude, contre les jansénistes Arnauld et Nicole, dont les (Petite et Grande) *Perpétuité de la Foi* (1664 et 1669-1674) auront un énorme retentissement. Bossuet complétera leur œuvre en faisant la contre-épreuve de cette perpétuité catholique par son *Histoire des variations des Eglises protestantes* (1688). Il trouvera adversaire à sa taille dans le ministre Pierre Jurieu, dont les écrits, parus de 1686 à 1689, renouvellent puissamment les principes de l'ecclésiologie protestante.

Passant de l'exposé analytique à l'étude critique, l'auteur constate tout d'abord les progrès de l'érudition aussi bien chez les catholiques que chez les réformés. Deux périodes surtout bénéficient de ces recherches positives : l'antiquité chrétienne, puis les IX^e^-XI^e^ siècles, de Paschase Radbert à Bérenger de Tours. De même le caractère de plus en plus historique de la controverse amène catholiques et réformés à réaliser de considérables progrès dans toutes les branches de la critique. Hélas, l'ouvrage doit se terminer sur une constatation plutôt décevante : « le désaccord (persista) entre des hommes de bonne foi qui étaient penchés sur les mêmes textes et convenaient des normes critiques à la lumière desquelles ils devaient être interprétés (p. 547-548) ».

L'auteur mérite nos plus sincères félicitations pour ce magistral ouvrage, digne fruit des solides méthodes scientifiques qui font la renommée de l'*Alma Mater*. L. Renwart, S. J.

T. Facchini. — *Il papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona.* Dal concetto di unità ecclesiastica al concetto di monarchia infallibile. Padoue, Il Messagero di S. Antonio (Basilica del Santo), 1950, 26 × 18 cm., 258 p. Prix : 600 lires.

P. Ballerini est un moraliste et théologien du commencement du XVIII^e^ siècle, qui travailla avant tout à Vérone. En matière de théologie, il défendit avec force et talent le dogme de l'infaillibilité pontificale contre les attaques gallicanes et jansénistes de son temps. Son exposé, tout en restant assez polémique, procède d'une vue synthétique fortement structurée, même un peu trop « mathématique », comme le lui reproche un de ces adversaires. Il part de l'unité nécessaire de l'Eglise pour arriver ainsi au primat infaillible de droit divin en matière de foi. L'auteur après cet exposé s'étend longuement à étudier les objections gallicanes, ainsi que les positions catholiques, qui à partir de S. Thomas par A. Pighius jusqu'au Concile du Vatican défendent les mêmes idées. Le travail est bien fait, clair et méthodique. On ne voit pas très bien à première vue ce que vient faire le dernier chapitre sur le Pape et la guerre, et même la bombe atomique. Mais peut-être au delà des Alpes, tout travail, même scientifique, doit-il comporter une partie plutôt dithyrambique? Il serait dès lors de mauvais goût de s'en offusquer, pas plus que du ton parfois un peu véhément et oratoire de l'exposé. P. Fransen, S. J.

P. F. Machado da Fonseca, S. J. — *O mistério da Igreja na vida e nas obras de Newman.* Rio de Janeiro, Ed. Santa Cruz, 1951, 23 × 16 cm., 460 p.

Les difficultés d'aborder un auteur comme Newman dont la pensée théo-

logique est « une application d'une expérience mystique fondamentale (« Moi et mon Créateur ») (p. 186) », une véritable « histoire de l'âme » (p. 135), sont analogues à celles rencontrées dans l'étude de la pensée augustinienne. Et précisément le R. P. Przywara appelait Newman l'« Augustinus Redivivus ». L'ouvrage volumineux par lequel le R. P. Machado ouvre, sous les auspices de l'Université Catholique du Rio, une série d'études sur Newman, présente la pensée ecclésiologique de Newman, non pas d'une façon fragmentaire, mais en montrant son développement continu, à partir de deux grandes intuitions qui mettent son héros « au même plan que Möhler, Passaglia et Scheeben » (p. 70) : d'une part, « le Mystère de l'Eglise, vivifiée par l'Esprit Saint (axe de l'ecclésiologie newmanienne — p. 70), comme union organique de l'assemblée visible et invisible dans le Sauveur, cause surnaturelle de sa subsistance et de sa perfection » (p. 71) ; d'autre part, et dérivant de cette première intuition, le développement du dogme dans et par la Tradition vivante.

Dans cette grandiose synthèse, le R. P. respecte la forme intuitive de la pensée newmanienne. Il ne sépare pas la pensée de la vie qui fut à sa source. Les problèmes se sont posés à Newman, non pas à travers la logique d'un système, mais dans sa propre ascension spirituelle « ex membris et imaginibus in veritatem » et « dans le désir d'apporter à son peuple cette lumière » (p. 417). La division de l'ouvrage suit les « deux périodes de la vie de Newman : la tradition dans son caractère statique, et la tradition dans son caractère dynamique » (p. 296). Ainsi, dans la première partie, l'auteur nous fait vivre un Newman qui se débat au milieu d'une Ecclésiologie statique où l'infaillibilité du Magistère n'a pas de sens et où la Mariologie est un obstacle. Cette partie, intitulée « Le Mystère de l'Eglise et la Via Media », présente d'abord le cadre historique avec le mouvement d'Oxford (c. I), puis, la conception insuffisante que N. se faisait de l'Eglise (c. II), conception qui pourtant anticipait sur la religion dynamique par la notion de l'Eglise comme Corps Mystique du Christ (c. III) et la notion de l'union étroite de l'Ecriture et de la Tradition (c. IV). Alors se pose spontanément le problème d'un Magistère visible chargé de maintenir cette union et d'administrer les moyens de développer la vie de ce corps (c. V). Un chapitre sur les Notes de l'Eglise chez Newman couronne cette première partie (c. VI et 3 Excursus).

La 2e partie, intitulée « Le Mystère de l'Eglise et la Religion Dynamique », nous livre l'aboutissement (final) de la pensée et de la conversion de Newman. Aboutissement, disons-nous, et pas révélation soudaine, car cet aboutissement, comme le montre l'auteur, était présent, dès l'origine, dans l'effort du mystique et du prophète qu'a été Newman.

Signalons aussi, comme une mise au point intéressante, l'excursus sur le « Modernisme de Newman » où un exposé rigoureux ne permet plus d'interpréter Newman en fonction d'une apologétique exclusivement immanente. Pareillement un chapitre sur l'Infaillibilité pontificale s'appuie sur une documentation fidèle et abondante pour combattre le « mythe d'un Newman négateur de ce dogme » (p. 334).

Après ces exposés, l'auteur nous montre les riches perspectives entrevues et même touchées par Newman : Le retour aux Pères et à la Tradition (c. XI) ; une Mariologie s'approfondissant toujours davantage dans l'Eglise (c. X) ; une théologie du laïcat (c. XII) ; une prise de conscience sans cesse accrue du problème de l'unification des églises par le retour à l'Eglise (c. XIII) ; enfin, une application des idées ecclésiologiques à la formation et à la vie intellectuelles.

Le Brésil sera sans doute reconnaissant au P. Machado, de lui avoir présenté un maître toujours actuel. Le présent ouvrage n'est pas seulement, comme modestement le déclare son auteur, une « invitation aux frères séparés à rendre hommage à la vérité ». Il ouvre une lumineuse voie à tous ceux qui se consacrent et se consacreront à l'œuvre de l'Eglise au Brésil. T. Leal, S. J.

PSYCHOLOGIE

J. M. De Buck. — *Erreurs sur la personne.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 19 × 12 cm., 426 p. Prix : 80 frs.

La psychologie moderne a mis en lumière l'importance des « milieux de vie concrets » dans le développement et le comportement affectifs de l'enfant. Parmi ceux-ci, le plus important est le milieu familial dont le retentissement sur la formation du caractère de l'enfant s'avère considérable.

Si le milieu familial lui est « affectivement consonant », l'enfant y réagira bien, et donc se formera le caractère; s'il lui est « affectivement dissonant », il y réagira mal, et se déformera le caractère. L'auteur établit cette vérité par l'analyse de vingt cas rencontrés au cours de ses consultations pédagogiques. Les parents ne pourront faire œuvre éducative véritable, qu'à condition d'observer quatre règles fondamentales :

1° remédier aux vraies causes du comportement défectueux de l'enfant, c'est-à-dire au trouble affectif qui est à son origine. L'enfant est une « personne » qu'il importe de bien connaître, sous peine de faire erreur sur elle;

2° ne pas céder à leurs propres complexes;

3° sauvegarder et toujours perfectionner la réussite de leur vie conjugale;

4° continuer leur propre éducation.

Un livre que parents et éducateurs liront avec grand intérêt et réel profit.

J. Delcuve, S. J.

P. Dufoyer. — *La psychologie des adolescents expliquée aux mamans.* Coll. Psychologies expliquées, n° 2. Paris-Tournai, Casterman; Bruxelles, Action Familiale, 1951, 19 × 13 cm., 138 p. Prix : 42 frs belges.

Pour la plupart des mamans, les adolescents deviennent des énigmes. Souvent, si elles ne les comprennent pas, c'est qu'elles veulent inconsciemment les garder enfants, c'est qu'elles ne savent comment s'y prendre pour les aider à grandir. Ce livre, après un chapitre général sur l'origine du caractère, leur décrit les transformations de l'adolescence masculine, physique et surtout psychologique, d'une manière très pratique, qui lèvera pour elles le voile de l'inconnu et leur suggérera les attitudes les plus aptes à guider leurs grands garçons. La troisième partie décrit brièvement par comparaison les principales caractéristiques de l'âge qui suit, la jeunesse. Pour finir, on a réuni les principaux conseils qui découlent de la psychologie des adolescents.

R. Carpentier, S. J.

Coll. « Pro familia ». Série « Problèmes quotidiens ». Bruxelles, Action familiale, 1951, 20 × 13 cm.

Dr. L. Massion-Verniory. — *Le bonheur conjugal.* Ses obstacles. 206 p. Prix : 60 frs.

Dr. A. Arthus. — *Un monde inconnu : Nos enfants.* 226 p. Prix : 60 frs.

1. « Un examen attentif des faits incite plutôt au pessimisme quant au succès de l'institution matrimoniale ». Cette constatation de l'auteur, et de tout observateur sincère, doit être bien comprise. L'insuccès n'est autre que celui de l'humanité en général, faite pour l'entente, et cependant! On doit donc être averti : ce livre analyse les causes normales des disharmonies conjugales (il ne s'agit pas des cas proprement pathologiques), causes d'ordre avant tout physique, ou d'ordre caractériel, ou encore d'ordre intellectuel, social, moral, et même surnaturel. Les disharmonies caractérielles surtout fournissent une galerie assez longue de portraits. Tout cela pénétré de fine psychologie est à lire par des esprits suffisamment mûrs. L'ouvrage annoncé sur « les moyens préventifs et curatifs des maladies psychologiques de l'amour » complètera heureusement celui-ci.

2. Dans ce livre concret, sans théorie, toutes les découvertes certaines de la psychologie actuelle sont utilisées, pour que l'enfant, depuis sa naissance jusqu'à la puberté, soit élevé rationnellement, humainement, dressé et éduqué en même temps. Pour bien éduquer, il faut non seulement avoir des recettes nombreuses adaptées à tous les cas, mais encore les comprendre, entrer peu à peu par elles

en possession d'une psychologie vécue suffisamment complète. Voilà ce qu'on trouvera dans ce volume, à la portée de tous les parents, nécessaire à tous et pour tous les problèmes psycho-physiologiques de l'enfance et de l'adolescence. S'assimiler ces recettes et ces explications, c'est sûrement, pour des parents normalement doués, sauver leurs enfants des gros défauts que, sans cela, ils risquent de leur donner eux-mêmes. R. Carpentier, S. J.

Dr. A. Stocker. — *Amour et sensualité.* St-Maurice (Valais), Edit. de l'Œuvre St-Augustin, 1951, 19 × 13 cm., 310 p. Prix : 6,60 frs.

Ce livre résoud le problème de l'amour en le rattachant à une psychologie concrète de la personne. Cette psychologie concrète, sans contredire aucunement la psychologie thomiste, au contraire en s'y référant sans cesse, s'en distingue en ceci, qu'elle veut définir la nature de l'homme et classer ses divers éléments en y accusant les lois d'un équilibre pratique à réaliser. L'« essence » de l'homme est ainsi appelée le « double », image du moi réfléchie dans la connaissance, toujours présente et stimulante, même au cours des aberrations du « masque ». Celui-ci, fabriqué par chacun durant son existence, dans la mesure où il brouille la hiérarchie des éléments du double, crée un être « existentiellement » indépendant — et oublieux, sinon négateur — de son essence. Or l'équilibre du double est ternaire : le cœur, élément spirituel intuitif — l'esprit raisonnant — le corps sensible et affectif. L'« âme » pénètre les trois étages et tend toujours à les garder ou à les remettre en ordre. Leur désordre au contraire crée des types existentiels, où l'amour « possessif », égoïste, dévorant, tyrannique, supplante plus ou moins l'amour «oblatif », vrai amour, œuvre du cœur. Amour oblatif et amour possessif : ce livre les montre à l'œuvre dans l'amour du moi, l'amour des autres, des « objets », du prochain, dans l'amour sexuel, et aussi dans la formation de la névrose. Il n'y a pas de « sexualité » infantile à la manière de Freud, mais bien une curiosité infantile, capable de forger, devant le monde sexuel où l'enfant naît et grandit, un « système » erroné et une affectivité désordonnée, si le milieu s'y prête : des cas de « mal aimés » le démontrent. Il s'agit de rendre l'homme plus heureux en l'équilibrant et de découvrir les lois de cet équilibre. Seule la primauté du spirituel par l'amour oblatif garantit la fidélité croissante au « double », cette « image du Christ que l'homme porte en lui ». R. Carpentier, S. J.

D. Saada. — *Initiation à la psychanalyse.* Paris, Librairie Maloine, 1950, 18 × 12 cm., 248 p. Prix : 350 frs franç.

Cette initiation à la psychanalyse est de son point de vue une réussite. Elle fait comprendre la réalité de l'inconscient dynamique, encore fermée à nombre d'esprits même cultivés. L'auteur explique le freudisme avec largeur et modération, faisant état des points discutés et des doctrines dissidentes. Elle croit aux bienfaits individuels et sociaux de la psychanalyse, et avec raison sans doute, pourvu que la science de l'inconscient conserve et même augmente les richesses spirituelles du composé humain et aide l'homme à reconnaître avec plus de soumission et d'amour la présence de Dieu à cet univers. La psychanalyse, l'auteur le dit nettement, reste au dehors des convictions métaphysiques (p. 182, note 2), mais si un chrétien, si l'homme religieux en général, peuvent entendre que les concepts et les pratiques de la religion répondent aux tendances profondes de l'être humain, comme aux exigences de sa pensée et de son âme, ils seraient choqués d'une manière de parler qui ferait dépendre des instincts une religion, une morale métaphysiquement antérieures. Que la religion soit cohérente avec la nature instinctive, cela s'explique mieux si celle-ci vient d'abord du Créateur de la religion. Cette vue encourageante : « Une perversion que l'on méprise n'est que l'envers d'une vertu admirable » ne fera du bien à nos yeux qu'à condition de préciser : « toutes deux ayant *partiellement* la même origine ». Car la « vertu admirable » résulte *surtout* d'un *choix* parmi les instincts, et généralement d'une *victoire,* remportée par une *liberté,* selon une *règle* qui n'est pas instinctive. L'auteur répondrait sans doute qu'elle parle uniquement dans son livre d'« origine » psychanalytique.

Mais le fait qu'elle parle aussi de « vertu admirable » et qu'elle cherche le bien *moral* de l'humanité montre que la spécialisation scientifique serait ici presque une gageure : on ne peut parler des profondeurs de l'instinct, semble-t-il, sans engager l'homme spirituel tout entier. Le lecteur devra donc suppléer le rôle du moi spirituel. Voir les deux articles pleinement équilibrés de G. Cruchon, S. J., « Genèse et structure du Moi humain à la lumière des sciences bio-psychologiques modernes », dans *N.R.Th.*, mars et avril 1951. R. Carpentier, S. J.

C. M. Anderson. — *Saints, Sinners and Psychiatry.* Philadelphie-Londres-Montréal, J. B. Lippincott C°, 1950, 23 × 15 cm., x-206 p. Prix : 3,50 $.

Il ne s'agit pas dans ce livre de l'interprétation psychologique de quelques figures de saints canonisés, mais d'une théorie de la personnalité, propre à l'auteur. Malgré les nombreuses répétitions, la lecture du livre est passionnante, en particulier à cause des nombreux exemples qui viennent constamment illustrer les principes exposés par l'auteur. Celui qui voudrait s'initier aux conceptions dynamiques du comportement en psychologie, ne manquera pas d'en tirer profit. — Malheureusement le livre est aussi d'un pessimisme et d'un déterminisme décevants. Selon l'auteur, le comportement d'une personne est déterminé par sa structure dynamique, définitivement et immuablement édifiée en lui sous l'influence de ses parents. « Tout le monde est névrotique, parce que ses parents le furent... et il en sera toujours ainsi ». Voilà en bref la conclusion à laquelle l'auteur semble arriver. Son exposé est parfaitement logique, il faut l'avouer, mais — et ceci est assez curieux — il a strictement omis de voir le principal. A côté de l'angoisse, il existe une autre force tout aussi réelle, et qui, heureusement, change la perspective du tout au tout, notamment l'amour de charité. Il est compréhensible historiquement que la psychologie se soit intéressée d'abord à l'angoisse, à l'agressivité et autres structures conduisant à la névrose, mais n'est-il pas temps qu'elle se concentre pleinement sur les puissances constructives de l'âme humaine : la charité, la foi et l'espérance (humaines) ? L'auteur ne semble même pas en avoir senti l'influence autour de lui. Voilà qui est bien inquiétant. W. Smet, S. J.

J. L. Liebman Ed. — *Psychiatry and Religion.* Boston, The Beacon Press, 1948, 20 × 14 cm., xvi-202 p. Prix : 3 $.

En 1947 rabbi J. L. Liebman, auteur du fameux best-seller « La paix de l'âme », organisa une rencontre entre des psychiatres, des psychanalystes et des ministres de différentes dénominations religieuses pour discuter les relations entre religion et psychiatrie moderne. Cette publication contient le texte des rapports et des discussions. On a plutôt l'impression que ces journées d'étude servirent à informer le clergé de certains aperçus ouverts par la psychiatrie sur certains problèmes rencontrés couramment en pastorale. La valeur psychologique de la religion elle-même fut très peu mise en évidence. Seuls les deux membres catholiques de la conférence ont essayé de le faire, et encore médiocrement. Les rapports les plus instructifs nous semblent être celui du Dr Gardner sur les besoins affectifs de l'enfant, et celui du Dr Magoun sur le mariage. Celui de Paul E. Johnson sur les sentiments de culpabilité chez l'adolescent nous a nettement déçu. W. Smet, S. J.

Ch. T. Holman. — *Psychology and Religion for everyday living.* New York, Mc Millan, 1951, 19 × 13 cm., x-178 p. Prix : 2,50 $.

L'homme aspire à l'épanouissement complet de son être, car c'est là qu'il trouve satisfaction et bonheur. Or des obstacles continuels au dedans et au dehors, viennent contrecarrer cette aspiration, créant angoisses, désillusions et échecs. Ne semble-t-il pas que c'est à cette loi de notre nature que le Christ en appelle, lorsqu'Il dit : « Je suis venu pour qu'ils puissent avoir la vie, et qu'ils l'aient plus abondamment » ? C'est ici, pense l'auteur, que christianisme et psychologie moderne se rejoignent. Dans son livre il veut montrer comment

comprendre et utiliser constructivement, en fonction de la psychologie et de la Foi (protestante), nos angoisses, dépressions, haines et sentiments de culpabilité. On ne trouvera dans cet ouvrage rien de particulièrement transcendant ni d'original. Mais il a le mérite d'expliquer en termes, parfaitement accessibles au lecteur moyen, des notions assez difficiles. W. Smet, S. J.

R. M. Wittenberg. — *The Art of Group Discipline,* a mental hygiene approach to leadership. New York, Association Press, 1951, 22 × 15 cm., xi-124 p. Prix : 3 $.

La discipline est un problème qui préoccupe tout prêtre ayant la responsabilité de groupes. La lecture de ce livre est prodigieusement instructive, si on ne se laisse pas rebuter par la nouveauté de certains concepts empruntés à la psychologie. L'auteur s'inspire de travaux récents dans le domaine de la science des « relations humaines » ou de la « dynamique des groupes ». Il définit « discipline » comme un processus de croissance vers le contrôle intérieur dans chaque membre du groupe. Le « chef » est celui qui se montre capable de saisir la mentalité du groupe, de reconnaître ses buts conscients et inconscients. Concentrant sur l'étude du comportement d'adolescents, il nous montre comment distinguer la vraie discipline de la soumission anxieuse. La discussion de nombreux exemples illustre concrètement ce qu'il faut faire ou ne pas faire dans certaines situations. L'accent est continuellement mis sur l'acceptation et la compréhension des attitudes du groupe ainsi que sur la nécessité pour le chef d'être lui-même constamment conscient de ses propres attitudes.

W. Smet, S. J.

E. M. Ligon. — *A greater Generation.* New York, Mac Millan, 1949, 21 × 14 cm., ix-155 p. Prix : 2,50 $.

Ce livre contient l'exposé d'une méthode d'éducation morale employée actuellement par un grand nombre d'églises protestantes aux Etats-Unis, et appelée le « Union College Character Research Project ». Ces églises ont décidé de constituer leurs écoles du dimanche en laboratoire de recherche afin d'établir sur des bases scientifiques les méthodes d'éducation morale. Le Dr Ligon est depuis vingt ans le directeur de cette entreprise d'envergure américaine. — Comment ce programme se distingue-t-il des autres? 1° On prend l'idéal chrétien, tel qu'il a été défini par le Christ dans les béatitudes comme hypothèse de base. On veut prouver par la méthode expérimentale qu'il est de nature à mener au vrai bonheur. A partir des béatitudes l'auteur a développé un programme complet d'éducation morale, adapté à chaque stade de développement, depuis l'âge de 2 ans jusqu'à l'université. Il tend à créer un certain nombre d'attitudes jugées essentielles (il y en a environ cinquante). 2° La méthode s'appuie sur des données de la psychologie scientifique : lois de l'apprentissage, stades de développement, hygiène mentale, etc. Le profil psychologique de chaque enfant est étudié systématiquement afin de permettre une individualisation aussi poussée que possible. 3° La caractéristique la plus remarquable — selon nous — est la manière dont les parents eux-mêmes sont activement intéressés au programme. — Tout n'est évidemment pas parfait, et les auteurs s'en rendent bien compte. Du seul point de vue scientifique, il est discutable à plus d'un point de vue. Entre autre la conception de la personnalité sur lequel la méthode s'appuie nous semble être trop statique! Le caractère est malheureusement plus compliqué et ne se laisse pas réduire à un ensemble de « traits » ou d'attitudes plus ou moins généraux, qu'on parviendrait à influencer par des motivations. Pour nous la grande faiblesse du programme se situe sur le terrain théologique. Le contenu religieux en est très pauvre. On se contente d'une foi vague en la paternité de Dieu et en la nécessité du sacrifice. Le Christ lui-même jouit tout au plus d'une mention honorable. Les vertus chrétiennes, dont il est question, méritent à peine ce nom. L'obéissance, en particulier, est conçue d'une manière un peu trop « démocratique ». — Ces critiques ne suppriment pas la valeur pédagogique de cette méthode. Loin de

là. Le jour où, du côté catholique, un groupe aura le courage d'entreprendre la même tâche, il lui faudra tenir compte de ce travail de pionnier.

W. Smet, S. J.

VARIA

Codices latini antiquiores. A palaeographical Guide to latin Manuscripts prior to the Ninth Century. Edit. par E. A. Lowe, V^e^ partie : *France : Paris.* Oxford, Clarendon Press, 1950, 45 × 31 cm., VIII-64-52 p. et planches.

Scriptoria medii aevi helvetica. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters. Genève, Roto-Sadag, 40 × 28 cm. :

T. VI : *Schreibschulen der Diözese Konstanz. Kloster Allerheiligen in Schaffhausen.* Hrsgb. u. bearb. v. A. Bruckner, 1952, 124 p. de texte et LVI planches.

T. VIII : *Schreibschulen der Diözese Konstanz. Stift Engelberg.* Hrsg. u. bearb. v. A. Bruckner, 1950, 134 p. de texte et XLVIII planches.

La nature et le but de ces deux collections paléographiques ne doivent plus être présentés à nos lecteurs. Il suffit de les renvoyer aux nombreuses recensions qu'en a déjà données dans cette revue notre regretté prédécesseur, le R. P. de Ghellinck (Sur *Codices latini antiquiores,* cfr *N.R.Th.,* 1937, 652-657 (Part I, II) ; 1939, 881-882 (Part III) ; 1949, 532-533 (Part IV). Sur les *Scriptoria medii aevi helvetica,* fasc. I-V, cfr *N.R.Th.,* 1947, 748-752).

1. Les premiers fascicules des *Codices latini antiquiores* avaient été consacrés aux témoins d'Italie (3 fascicules), d'Angleterre et d'Irlande (1 fasc.). Deux fascicules seront attribués à la France, dont un entier, le premier, aux manuscrits conservés dans les bibliothèques parisiennes. Cent quatre-vingt-trois manuscrits de ces bibliothèques ont été répertoriés, presque tous évidemment appartenant aux fonds de la Bibliothèque Nationale. Tous, à quelques rares exceptions qu'on trouve sur papyrus, sont écrits sur parchemin. Leurs dates s'échelonnent du IV^e^ jusqu'au tournant des VIII^e^-IX^e^ siècles. De ces 183 manuscrits recensés, M. Lowe dénombre, avec les réserves d'usage, 113 d'origine française ; 33, italienne ; 15, anglaise ou anglo-saxonne du continent ; 5, espagnole ; et 5, irlandaise. Ces manuscrits sont en grand nombre représentatifs des grandes écoles françaises déjà florissantes à l'époque de la « pré-caroline », c'est-à-dire avant 800 : Lyon, Luxeuil, Corbie, Tours et Saint-Denis. Du point de vue paléographique est à signaler en particulier le Lectionnaire de Luxeuil, du VII^e^-VIII^e^ siècle, qui a donné son nom au type le plus ancien de la minuscule en France. L'énorme prépondérance des lettres chrétiennes sur les lettres païennes, déjà constatée dans les fonds italiens, se maintient en France : 88 de ces manuscrits contiennent des écrits des Pères, Hilaire de Poitiers venant toujours en tête pour ce qui est de l'antiquité de la tradition (cinq manuscrits dont deux du cinquième siècle et trois du sixième, quatre d'entre eux contenant le *De Trinitate*) ; 25 autres, des textes de la Bible dont le codex Epternacensis des Evangiles, important pour la reconstitution de la Vulgate, et le célèbre *Claromontanus* grec-latin (D) (Epîtres de saint Paul) du V^e^ siècle ; 16 autres, des textes liturgiques, dont le Lectionnaire de Luxeuil, le Missel de Bobbio, et le Sacramentaire de Gellone ! Visiblement, l'éditeur, conscient des richesses exceptionnelles de ce centre qu'est Paris, l'a décrit avec amour et enthousiasme. Il n'a pas eu tort. Comme dans les fascicules précédents, la description paléographique des manuscrits est accompagnée de la publication de planches donnant une idée visuelle de l'écriture, et le fascicule se termine par une bibliographie succincte mais précieuse relative à chacun des manuscrits inventoriés.

2. Des *Scriptoria medii aevi Helvetica,* de A. Brückner, nous présentons aujourd'hui encore deux fascicules, le sixième et le huitième. Le sixième est consacré au Scriptorium du couvent de Tous les Saints à Schaffhouse, le huitième à celui du monastère (Stift) bénédictin d'Ongelberg, l'un et l'autre inséré dans

l'ancien diocèse de Constance. Rappelons qu'à l'inverse de Lowe qui classe ses manuscrits d'après l'ordre des dépôts qui les possèdent *actuellement*, Brückner s'est efforcé de regrouper les siens d'après les *scriptoria* d'où ils sont issus. Cette méthode a le grand avantage de mieux faire revivre les anciens centres d'activité paléographique. Par contre elle se heurte à des difficultés d'exécution très réelles. Il est possible de les surmonter lorsque l'enquête est limitée à une région, la Suisse dans le cas présent; il ne l'est pratiquement plus lorsque, comme chez Lowe, l'enquête porte sur l'*ensemble* des *scriptoria* de l'Europe.

Ces fascicules ont le grand mérite d'attirer l'attention sur deux *scriptoria* suisses qui avaient été fort laissés dans l'ombre jusqu'à présent. L'abbaye de Tous les Saints à Schaffhouse n'a connu son époque de splendeur qu'assez tardivement. Ce n'est que vers la fin du XI^e^ siècle et au début du XII^e^ siècle, sous les abbés Guillaume et Siegfried (1086-1096), celui-ci surtout, qu'elle prit un remarquable essor et devint un centre de transcription de manuscrits exceptionnellement actif. L'examen des manuscrits auquel M. Brückner s'est livré, principalement dans le Staatsarchiv et la Stadtbibliothek de Schaffhouse, lui a permis de recenser une centaine de manuscrits encore existants copiés au *scriptorium* du monastère durant cette cinquantaine d'années. C'est là une proportion exceptionnelle. Un catalogue des manuscrits acquis ou transcrits sous le règne de Siegfried confirme cette activité et permet de conclure que ce qui a été conservé reste une partie assez modeste de ce qui fut alors produit. Ce *scriptorium* s'inscrit donc parmi les plus vivants de la Suisse à cette époque, et supporterait la comparaison avec Einsiedeln, par exemple. Les caractéristiques de l'écriture et de la miniature qui y sont pratiquées le rapprochent de celui d'Hirschau dont il a au moins partiellement dépendu, et ce serait un point intéressant de les situer dans l'ensemble des écritures sud-alémaniques du temps. Une grosse partie de l'introduction est consacrée par M. Brückner à reconstituer l'histoire de la bibliothèque du monastère de ses origines jusqu'à la Réforme.

Le huitième fascicule, qui parut, par suite des circonstances, avant le sixième, est consacré au monastère d'Engelberg. La renommée de celui-ci était fondée jusqu'ici moins sur l'importance de son *scriptorium* que sur les remarquables productions de ses ateliers d'enluminures aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. A la même époque pourtant, c'est-à-dire depuis le milieu du XII^e^ jusqu'à la première moitié du XIII^e^ siècle, sous le pieux abbé Frowin (1147-1178) et ses deux successeurs, Berthold et Henri (1178-1225), Engelberg connut une réelle importance non seulement comme centre artistique mais aussi comme *scriptorium*. M. Brückner a relevé et décrit environ 75 manuscrits pour cette époque, la plupart appartenant aujourd'hui encore à la bibliothèque du monastère. Les volumes copiés au temps de l'abbé Frowin portent une dédicace en vers adressée à l'abbé, ce qui permet, aujourd'hui encore, de les identifier facilement et sûrement.

Une même observation peut être faite, tant au sujet du recueil de Lowe que de celui de Brückner. L'importance de ces collections dépasse largement le cadre des études paléographiques. Elles nous révèlent aussi les grands foyers culturels, leurs préoccupations et leurs goûts, intellectuels et religieux. Pour la tradition des œuvres bibliques, patristiques et liturgiques, en particulier, elles facilitent considérablement l'étude de leur transmission; si l'on songe que le recueil de Lowe quand il sera terminé fera mention d'environ 1500 manuscrits latins antérieurs à 800, dont les trois quarts sont d'intérêt religieux, et celui de Brückner, d'environ un millier originaires de la seule Suisse, on voit la masse énorme de documentation mise à la disposition de la critique et de l'étude de la transmission des textes religieux. C'est donc tout autant au nom des études ecclésiastiques que des études paléographiques, que sont dus aux deux brillants et courageux auteurs de vifs et sincères remerciements. Ch. Martin, S. J.

Minerva. Jahrbuch der Gelehrten Welt. Abteilung *Universitäten und Fachhochschulen.* I Band : *Europa.* Bearb. G. Oestreich et Fr. Degener. XXXIV^e^ Jahrgang. Berlin, W. de Gruyter, 1952, 20 × 13 cm., xxiv-1124 p. Prix : 124 marks.

L'éloge de *Minerva*, en soi, n'est plus à faire. Ce répertoire du monde scientifique sous toutes ses formes : universités, facultés et écoles spéciales supérieu-

res, techniques et autres, académies, sociétés savantes, bibliothèques d'études, etc., jouit aujourd'hui d'une expérience et de traditions de plus de soixante ans. Pourtant nous attendions avec quelque curiosité, mêlée même d'anxiété, la nouvelle édition, première à paraître après la seconde guerre mondiale qui a provoqué dans le domaine de la science, tout comme dans les autres, des ruines et bouleversements presque incalculables. A quoi s'ajoutait la gageure de maintenir à Berlin, en pleine zone de bataille de la « guerre froide », la direction et l'édition d'une entreprise qui ne peut réussir que grâce à une information mondiale, donc conditionnée par des facilités de communications exceptionnelles. Le volume que nous avons sous les yeux nous rassure. Il est digne de ses prédécesseurs et si, sur certains points, l'information est restée limitée (c'est le cas pour les Institutions scientifiques de l'U.R.S.S. qui ont refusé leur collaboration), d'autres points marquent des progrès, comme on le verra plus loin. La trente-quatrième édition comptera comme la précédente, parue en 1938, trois volumes. Son plan général reste le même. Les deux premiers volumes sont consacrés aux Universités et Hautes Ecoles spéciales d'Europe (Band I) et du reste du monde (Band II), un troisième volume recensera les Académies, sociétés savantes, observatoires et bibliothèques de l'univers. De ces trois volumes, le premier vient de paraître. L'image de l'Europe savante de 1952 qui s'y reflète a-t-elle fort changé depuis 1938? Les éditeurs eux-mêmes ont fait à ce sujet dans leur préface quelques observations pertinentes. Ils notent que, depuis soixante ans, la notion d'Université a de plus en plus évolué et qu'à côté des Universités proprement dites, les Instituts ou Ecoles de Hautes Etudes spécialisés se sont multipliés. On les appelle des noms les plus divers : Ecoles techniques supérieures, Ecoles supérieures de théologie, de philosophie, de pédagogie, de musique, des Beaux-Arts, des mines, d'agriculture, de médecine, d'études vétérinaires, etc., etc. Un bon nombre paraissait déjà dans les *Minerva* précédents. Dans quelle mesure fallait-il encore élargir dans cette direction les cadres du répertoire? Problème assez délicat. Signalons toutefois à ce sujet la mesure très libérale, adoptée par la Direction, d'englober désormais dans son champ d'information les « Grands Séminaires » dont l'enseignement correspond au programme des Facultés de théologie universitaires ou Instituts supérieurs de théologie. Il semble de plus que la guerre n'a pas trop ébranlé l'armature scientifique des nations européennes. Un coup d'œil jeté sur l'ensemble permet de se rendre compte assez facilement que non seulement les Institutions ont généralement crû en puissance mais aussi les corps professoraux en nombre. La présente édition offre quelques perfectionnements techniques dont l'un ou l'autre nous intéressent plus directement. De nouveaux *Indices* ont été créés. L'un de ceux qui sera le plus utile est celui de toutes les Institutions d'une même catégorie d'étude ou champ de recherches. Ainsi sont groupés tous les Instituts de théologie et séminaires de toutes les dénominations religieuses d'Europe (X). En fait ce sont de tels *indices* qui rendront le plus de service car il est rare que celui qui utilisera le répertoire devra s'informer de toutes les Institutions ou Ecoles sans distinction. Inutile de souligner que le *Minerva* 1952 a exigé une mise au point et un travail énormes. Le *Personenregister* à lui seul compte 150 pages à quatre colonnes chacune! En ayant le courage d'entreprendre une telle œuvre et en contribuant par là à resserrer les liens qui unissent les Institutions scientifiques de l'univers la Maison de Gruyter a bien mérité de la science.

Ch. Martin, S. J.

R. Bertrand-Serret. — *La superstition transformiste*. Paris, Bordas, 1952, 23 × 14 cm., 222 p.

L'auteur introduit son ouvrage par la porte d'un double aveu, dont il faut reconnaître la loyauté. Il n'est « ni un savant versé dans une quelconque des sciences » qui ont trait au sujet dont il parle, « ni un philosophe, et encore moins un théologien » (p. 11). Nous voilà dûment avertis. De plus, tout l'appareil de références est « emprunté à l'*Evolution régressive* » de G. Salet et L. Lafont, qui ne sont pas davantage des naturalistes. Evidemment pas un auteur allemand ou anglo-saxon n'est utilisé. En revanche le tir est concentré sur S. Em. le cardinal Saliège, au sujet d'une phrase, sur Mgr Bruno de Solages, les PP. Bergonnieux,

Teilhard de Chardin et de Saint-Seine, le chanoine Van Hove « transformiste déterminé » (p. 117), le chanoine Thureau et quelques autres. Il est difficile de découvrir ce que l'auteur propose comme doctrine scientifique à la place de l'évolution, « mot-fétiche, sorte d'abracadabra, sans valeur ni intérêt pour les non-initiés » (p. 163), et qui serait inspirée par un « orgueil luciférien » (p. 148). Il n'a pas l'air de se rallier à l'évolution régressive; il condamne la progressive. Après avoir démoli, n'y avait-il rien à construire? Mais à ce moment précis l'auteur invoque son incompétence. L'excuse arrive trop tôt ou trop tard. Un détail : Juvénal n'a jamais écrit le vers qu'on lui attribue p. 144. Il est de Perse.

Pierre Charles, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Acta et Documenta Congressus Generalis de statibus perfectionis. Romae 1950. Volumen II. Coll. Sacra Congregatio de Religiosis. Series « Congressus et Cursus speciales ». Rome, Pia Societa San Paolo, 1952, 23 × 15 cm., 834 p. Prix : 2.600 lires.

Aubert R. — *Problèmes de l'unité chrétienne.* Initiation. Préface de Dom L. Beauduin. Appendice sur la conférence de Lund (1952) par C. J. Dumont, O.P. Coll. Irenikon, N.S. 6. Editions de Chevetogne, 1953, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 30 frs belges ou 210 francs français.

Bea A., S. J. — *Canticum canticorum Salomonis* quod hebraice dicitur šîr haššîrîm. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum textu masoretico ac notis criticis et exegeticis edita. Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1953, 24 × 16 cm., VI-66 p.

Bernard G. C. — *The Morality of Prizefighting.* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred theology (second series) No. 71. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm., x-190 p. Prix : 2 $.

Bignamini (Mgr) E. — *L'apostolat du clergé dans le domaine social.* Extrait des « Fiches Documentaires », janvier 1953. Profondeville, Edit. du Soleil Levant, 1953, 21 × 13 cm., 16 p.

Blouet L. — *« C'est le Seigneur! » Le drame actuel de la foi.* Préface de S. Exc. Mgr Guyot. Paris, Lethielleux, 1952, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 490 frs.

Bourassa Fr., S. J. — *La virginité chrétienne.* Montréal, Edit. de l'Immaculée-Conception, 1952, 20 × 13 cm., 170 p. Prix : 1,25 $.

Bugnini A., C.M. — *Cerimoniale della veglia pasquale.* Rito semplice - solenne - pontificale. Coll. Bibliotheca « Ephemerides liturgicae », secto practica, 5. Rome, Edizioni liturgiche, 1953, 19 × 12 cm., 64 p.

Buysschaert G. — *Israël et le judaïsme dans le cadre de l'ancien Orient.* Trad. D. van der Waeter. Coll. Renaissance et tradition. Bruges, Beyaert, 1953, 22 × 14 cm., 390 p., 2 cartes. Prix : 165 frs.

Buytaert E. M., O.F.M. — *Peter Aureoli scriptum super primum sententiarum. I. Prologue - Distinction I.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text series No. 3. St. Bonaventure, The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, F. Schöningh, 1953, 22 × 15 cm., XX-460 p.

Courtois G., Abbé. — *Le Père Jean-Emile Anizan, fondateur des fils de la charité (1853-1928).* Coll. « Belles Histoires et belles vies », N° 14. Ill. de R. Rigot. Paris, Edit. Fleurus, 1952, 28 × 18 cm., 48 p., ill. Prix : 145 frs.

Cranny T. — *The Moral Obligation of Voting.* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology. (Second Series). No. 70. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm., XVIII-156 p. Prix : 2 $.

Cruysberghs (Mgr) K. — *Sint Paulus en de priester.* Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1952, 23 × 15 cm., 172 p. Prix : 60 frs.

Directorio de la Iglesia en México. Publicado por la « Obra Nacional de la Buena Prensa » bajo la dirección de los PP. José A. Romero, S. J. y Juan Alvarez Mejía, S. J. Mexico, Buena Prensa, 1952, 23 × 17 cm., 472-(64) p. Prix : 75 $ mexicains ou 9,40 $.

Douie D. L. — *Archbishop Pecham.* Londres, Oxford University Press, 1952, 23 × 14 cm., XII-362 p. Prix : 42 sh.

FABRI J. — *Malleus in haeresim lutheranam (1524).* Hrsgb. v. A. Naegele u. Fr. Heyer. Halbband II. Coll. Corpus Catholicorum, 25/26. Munster, Aschendorff, 1952, 25 ×18 cm., XII-568 p. Prix : 35 marks.

FÉDÉRICI G. C., S. J. — *La breve storia di un giovane gesuita : P. Sergio Tognozzi.* Rome, Edizioni Paoline, 1952, 21 × 14 cm., 100 p.

Feuilles (Les) Documentaires. Mensuel. 16e année ; 1er janvier 1953. Bruxelles, Action Catholique des Hommes, 1953, 21 × 14 cm., 88 p. Prix : 12 frs le numéro ; 60, 100 et 250 frs l'abonnement annuel.

FEUILLET A. — *Le cantique des cantiques.* Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse. Coll. Lectio Divina, 10. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 258 p. Prix : 570 frs.

First Franciscan National Marian Congress in Acclamation of the Dogma of the Assumption. October 8-11, 1950. Studia Mariana, VII. Burlington, Wisconsin, 1952, 25 × 17 cm., 316 p.

FORESTIER M.-D. — *Une route de liberté. Le scoutisme.* Paris, Les Presses d'Ile de France ; Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 23 × 14 cm., 334 p. Prix : 108 frs belges.

GALLAY J.-M., Abbé. — *Le prêtre confié à Marie et à ses filles.* Thonon, Edit. du Léman, 1951, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 260 frs.

CENNARO J., O.F.M. — *Exegetica in prologum Ioannis sec. maximos ecclesiae doctores antiquitatis christianae.* Coll. Studia Antoniana, 4. Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1952, 25 × 17 cm., XX-192 p.

GUSDORF G. — *La parole.* Coll. Initiation philosophique, 3. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 240 frs.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden begründet von Fr. KERN. Band I : *Frühe Menschheit.* Berne, Francke-Verlag, 1952, 24 × 16 cm., 560 p. Prix : 26,50 frs ; en souscription : 23,50 frs.

HOF H. — *Scintilla Animae.* Ein Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie. Lund, CWK Gleerup Bokförlag ; Bonn, P. Hanstein, 1952, 25 × 17 cm., 260 p. Prix : 20 Kr.

Initiation théologique par un groupe de théologiens. III. *Théologie morale.* Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 1278 p.

IOANNIS DE TURRECREMATA, O.P. — *De corpore Christi mystico,* auctore J. F. R. STOCKMANN, S.C.J. Haarlem, H. Coebergh, 1951, 24 × 17 cm., 210 p.

KERRIGAN A., O.F.M. — *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament.* Coll. Analecta Biblica, 2. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1952, 24 × 16 cm., XL-490 p.

KIERKEGAARD S. — *Discours chrétiens.* Coll. Civilisation et christianisme. Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1952, 21 × 14 cm., 272 p. Prix : 82,50 frs belges.

KISSANE (Mgr) E. J. — *The Book of Psalms* translated from a critically revised hebrew Text with a Commentary. Vol. I *(Psalms 1-72).* Dublin, Browne and Nolan, 1953, 22 × 14 cm., XLVIII-320 p. Prix : 30 sh.

LANNOY J. C. — *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 20 × 13 cm., 400 p. Prix : 145 frs belges.

LANZA A. et PALAZZINI P. — *Theologia moralis. Appendix : De castitate et luxuria.* Rome-Turin, Marietti, 1953, 24 × 17 cm., XVI-328 p.

LAURENTIUS M., AGIUS P., O.E.S.A. — *Summarium iurium et officiorum parochorum ad normam codicis iuris canonici.* Naples, D'Auria, 1953, 22 × 15 cm., VI-258 p. Prix : broché 900 lires ; relié 1.200 lires.

LEDIT J. et Ch. — *Notre-Dame de toute l'année.* Une vie de Notre-Dame. Les Mystères de son rosaire en trente méditations. Paris, Lethielleux, 1952, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 375 frs.

LEGENDRE J., Abbé. — *L'unique problème : Moi ou Dieu.* Paris, Procure générale des œuvres catholiques, 1953, 19 × 12 cm., 164 p. Prix : 330 frs.

LESAGE G., O.M.I. — *Ordinatio codicis iuris canonici.* Ottawa, Université, 1952, 21 × 14 cm., 162 p.

LEWIS G. — *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit* avec une introduction historique et des notes critiques. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Section : Histoire de la philosophie et philosophie générale.

Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 114 p. Prix : 500 frs.

Lexikon der Pädagogik. Band I : *Abb-Fertigkeit.* Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 24 × 16 cm., XXIV p., 1196 col. Prix : 50 marks.

LIPPERT P., S. J. — *Von Christentum und Lebenskunst.* Munich, Ars Sacra, 1953, 19 × 13 cm., 240 p. Prix : broché 8 marks, relié 11 marks.

LORY M.-J. — *La pensée religieuse de Léon Bloy.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 22 × 14 cm., XXVI-352 p.

LUCAS-DUBRETON. — *Les Borgia.* Coll. Les grandes études historiques. 3e édit. Paris, A. Fayard, 1952, 19 × 11 cm., 380 p. Prix : 650 frs.

LUDWIG J. — *Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese.* Coll. Neutestamentliche Abhandlungen, XIX, 4. Munster, Aschendorff, 1952, 24 × 16 cm., VIII-112 p. Prix : 7,50 marks.

MAGRINI A., O.F.M. — *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura.* Coll. Studia Antoniana, 5. Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1952, 25 × 18 cm., XII-118 p.

MANSON W. — *Bist du der da kommen soll?* Zurich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1952, 22 × 15 cm., 238 p.

MEISSINGER K. A. — *Der katholische Luther.* Berne, Francke Verlag, 1952, 23 × 16 cm., VIII-320 p. Prix : broché 15,80 frs ; relié 19,80 frs.

MELANCHTHONS *Werke.* II. Band, 1. Teil : *Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559 (1. Teil).* Hrsgb. v. H. ENGELLAND. Gutersloh, Bertelsmann, 1952, 19 × 12 cm., XII-352 p. Prix : 12 marks.

MITTERER A. — *Dogma und Biologie der heiligen Familie.* Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Vienne, Herder, 1952, 23 × 15 cm., 224 p. Prix : 12 marks.

MOUNIER E. — *Carnets de route. L'espoir des désespérés.* Coll. « Esprit ». La condition humaine. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 12 cm., 236 p. Prix : 480 frs.

RÉDLICH V., O.S.B. — *Messfeier als Lebensquell.* Coll. Kleine Bücherei. Munich, Verlag Ars Sacra, 1953, 16 × 10 cm., 36 p., 4 grav. Prix : 0,70 mark.

RENGSTORF K. H. — *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit.* Coll. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landesuniversität zu Münster, 30. Munster, Aschendorff, 1953, 21 × 14 cm., 46 p., 4 grav. Prix : 2 marks.

ROCK A., O.P. — *Unless they be sent.* A Theological Study of the nature and purpose of Preaching. Dubuque (Iowa), C. Brown, 1953, 21 × 14 cm., XIV-208 p. Prix : 3,50 $.

RUEGG S. D., F.S.C. — *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii.* A Text with a Translation, Introduction and Commentary. Coll. The Catholic University of America. Patristic Studies, Vol. LXXXV. Washington, The Catholic University of America Press, 1951, 23 × 15 cm., XVIII-134 p. Prix : 1,50 $.

TERTULLIANI Q. S. F. — *Opera.* Pars I. *Opera catholica adversus Marcionem.* Coll. Corpus christianorum. Series Latina, I. Turnhout, Brepols, 1953, 25 × 16 cm., XXX-76 p. Prix : 80 frs.

WALDER Fr. — *L'existence profonde. Le souvenir. L'instant. L'espérance.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 330 frs.

WEISER A. — *Das Buch des Propheten Jeremia. Kapittel 1 - 25, 13.* Coll. Das Alte Testament Deutsch, 20. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 24 × 17 cm., 228 p.

WIKENHAUSER A. — *Einleitung in das Neue Testament.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 14 cm., XVI-420 p. Prix : broché 15 marks ; relié 21 marks.

WIRTZ J. — *Amour et mariage.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1947, 21 × 14 cm., 288 p. Prix : 81 frs belges.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*